creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

문학석사 학위논문

플라톤의 『테아이테토스』편에서 상대주의의 자기논박 연구

2020년 8월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학전공
김 우 석

플라톤의 『테아이테토스』편에서 상대주의의 자기논박 연구

지도교수 강 성 훈

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2020년 4월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

김 우 석

김우석의 석사 학위논문을 인준함

2020년 4월

위 원 장 강 상 진 (인)

부위원장 강 성 훈 (인)

위 원 강 건 호 (인)

초록

각자에게 각자의 진리가 있다는 상대주의에 대한 전통적인 비판은 그것이 자기논박적이라는 것이다. 이러한 비판은 철학 자체만큼이나 유구한 것이다. 그러나 상대주의는 오늘날에도 여전히 유의미한 철학적 입장인 것으로 보인다. 이에 우리는 한 가지 물음을 던지지 않을 수 없다: 대체 이제껏 제기되어 온 상대주의 비판이 성취한 바란 무엇인가? 본고는 이 문제를 플라톤의 『테아이테토스』편에 국한해 논의한다. 플라톤의 『테아이테토스』편은 상대주의와 그 비판을 보고하는 현존 최고(最古)의 것이다. 우리는 그것을 통해 상대주의의 문제가 철학이 시작함과 거의 동시에 제기되었음을 알게 된다. 이는 단순한 우연인가? 아니면 둘 사이에는 모종의 관계가 있는가? 우리는 『테아이테토스』편의 1부를 재독해함으로써 그 답을 구해 보고자 한다.

소크라테스에 따를 때 각자가 지각하고 믿는 바가 모두 각자에게 참이라는 인간척도설은 자기논박적이다. 전통적으로 이 이른바 자기논박 논변은 논점 일탈시키거나 선결문제를 요구하는 것이라고 지적되어 왔다. 그런데 최근 카스타뇰리는 자기논박 논변이 프로타고라스와 그 반대자들 사이 논쟁의 상황을 암시하면서 제시되고 있다는 데 주목해 소크라테스가 보인 바란 정확히 인간척도설이 대화와 논쟁의 상황에서 견지될 수 없는 것이라는 해석을 제출한 바 있다. 이에 따를 때 소크라테스가 보인 바란 결코 인간척도설이 거짓이라는 점이 아니다. 그런데 그렇다면 프로타고라스는 대화와 논쟁에 참여하지만 않는다면 여전히 상대주의자로서 인간척도설을 믿을 수 있는 것 아닌가? 우리가 보기에 그러므로 관건은 결국 대화와 논쟁이 철학함에 있어 과연 어떤 의미가 있는지다. 대화하고 논쟁함으로써 철학해야 하는 이유란 과연 무엇인가?

이 문제에 답변하기 위해서는 자기논박 논변 이후 소크라테스가 제시하는 만물유전설 논박과 테아이테토스 논박을 마저 보아야 한다. 비교적 최근 실버만은 소크라테스의 만물유전설 논박 역시 일종의 자기논박임을 보인 바 있다. 그것은 만물유전설이 언어가 가능하기 위한 조건과 양립불가능하다고 주장한다. 이로부터 우리는 소크라테스가 언어가 가능하기 위한 조건으로 무엇을 염두에 두고 있는지 알 수 있다. 그 조건이란 바로 성질들 자체가 변화해서는 안 되고 반복가능해야 한다는 것이다. 이 점에서 소크라테스의 언어는 적어도 성질에 관하여 묻고 답하는 일을 가능케 한다. 그렇다면 남는 물음은 다음이다: 무언가 어떠한지 그 성질을 묻고 답할 때 물어지고 있는 바로 그것을 어떻게 제대로 답변할 수 있는가? 이는 만물유전설

논박에 뒤이어 앎인즉 지각인지 검토되면서 답변된다: 무언가 어떠한지 묻는 물음에 지각을 통해서는 결코 답변할 수 없다; 그것은 오직 영혼이 자신 안에서 스스로 비교하고 계산함으로써만 가능하다. 그런데 계산하기와 비교하기로써 파악되는 바란 바로 어떤 성질의 자기동일성이다. 이렇게 자기동일적인 것으로 파악된 그 성질은 주관적인 지각 조건에 의존하지 않는다는 점에서 객관적인 것이기도 하다. 결론적으로, 철학함이 세계의 어떤 진상을 알고자 하는 것이라면 우리는 대화하고 논쟁하면서 우리가 알고자 하는 바로 그것을 알 도리가 있다.

주요어: 프로타고라스, 인간척도설, 상대주의, 헤라클레이토스주의, 만물유전설, 대화적 자기논박, 자기동일성

학 번: 2017-22492

차례

판본과 번역 **ix**

줄임말 **x**

1 서론 **1**

2 인간척도설 논박: 자기논박 논변 **7**

2.1 상대주의자 프로타고라스? 7

2.1.1 인간척도설에서 가장 미묘한 점 8

2.1.2 버니옛의 상대주의 해석 11

2.1.2.1 진리 상대주의 12

2.1.2.2 인간척도설이라는 특수한 경우 14

2.2 대화적 자기논박 논변으로서의 자기논박 논변 18

2.2.1 단일 상대화 가정 18

2.2.2 자기논박 논변 이면의 대화 또는 논쟁 22

2.2.2.1 에밀손의 제안 23

2.2.2.2 카스타뇰리의 수정 제안 27

3 만물유전설 논박: 실행적 자기논박 **33**

3.1 극단적 헤라클레이토스주의의 논박 35

3.2 비밀스런 가르침과 성질의 상대성 44

3.2.1 주사위 문제와 비밀스런 가르침의 지각 이론 46

3.2.1.1 주사위 문제 49
3.2.1.2 비밀스런 가르침의 지각 이론 53
3.2.2 비밀스런 가르침과 극단적 헤라클레이토스주의 60
3.3 공통적인 것들과 비교 및 계산 64
3.3.1 공통적인 것들 66
3.3.1.1 헤라클레이토스주의자가 아닌 프로타고라스주의자 . . 67
3.3.1.2 영혼과 감각 68
3.3.2 테아이테토스 논박 70
3.3.2.1 비교하기와 계산하기 70
3.3.2.2 자기동일적인 것 또는 형상? 75

4 결론 **77**

참고문헌 **81**

Abstract **87**

판본과 번역

본문에서 『테아이테토스』편은 (약자 없이) 스테파누스 쪽수로 인용되었다. 병기된 행수는 듀크 등(Duke *et al.* 1995)이 편집한 옥스퍼드 고전 총서(Oxford Classical Texts, OCT) 신판의 것이다. OCT 신판에서 『테아이테토스』편은 힉켄(Hicken 1995)에 의해 편집되었다.

『테아이테토스』편을 인용함에 있어 주요하게 참고한 번역은 정준영(2013)의 국역, 로우(Rowe 2015)의 영역, 맥도웰(McDowell 1973)의 영역, 그리고 나시(Narcy 1994)의 불역이다. 캠벨(Campbell 1883)의 주석 역시 참고했다. 인용은 기본적으로 정준영(2013)의 번역에 따랐으나 다소간 수정이 있었다.

『테아이테토스』편 이외의 고대 저작들은 학계에서 통용되는 표준적인 인용법에 따라 모두 최신의 비판본에서 인용되었다.

인용문에서 대괄호([]) 삽입과 강조는 별다른 표시가 없는 한 모두 인용자의 것이다.

줄임말

Crat.	Plato. *Cratylus*.
de Int.	Aristoteles. *de Interpretatione*.
DK	H. Diels, Hrsg. und Übers. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Aufl., überarb. von W. Kranz, 3 Bde. Berlin: Weidmann 1951–2.
Euthphr.	Plato. *Euthyphro*.
LSJ	H. G. Liddell and R. Scott, comp. *A Greek–English Lexicon*, 9th edn., rev. by Sir H. S. Jones, in collab. with R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press 1940.
M	Sextus Empiricus. *adversus Mathematicos*.
Met.	Aristoteles. *Metaphysica*.

제1장

서론

케첨(Ketchum 1992, 73)은 개정적인(revisionary) 이론을 논박하는 데 따르는 어려움을 말한다. 케첨에 따를 때 어떤 이론은 기존의 믿음이 거짓이라고 거부하면 거부할수록 더 개정적이다. 이러한 이론은 논박하기가 어렵다. 왜냐하면 문제의 이론이 개정적이면 개정적일수록 그것을 논박하기 위해 논박자가 부담해야 하는 입증 책임이 더 커지기 때문이다. 여기에 개정적인 이론에 대하여 그것이 자기논박적이라고 고발하고자 하는 유인이 있다. 다른 전제 없이 그것이 스스로 논박됨을 보일 수 있다면 그 논박은 선결문제 요구의 오류로부터 자유로울 것이다.

『테아이테토스』편의 제1부(142a1–186e12)에서 논의되는 프로타고라스주의는 개정적인 이론이다. 그리고 소크라테스가 프로타고라스주의에 대하여 제기하는 논박 논변은 의심의 여지 없이 "자기논박 논변"(περιτροπή)이다. 그런데 『테아이테토스』편에서 제시되는 대로의 프로타고라스주의는 단순히 개정적인 것이 아니라 극단적으로 개정적이다. 왜냐하면 그것이 부정하는 것이란 바로 참과 거짓의 개념이기 때문이다. 프로타고라스는 무언가 절대적으로/단적으로(ἁπλῶς; absolutely) 참이라고 또는 거짓이라고 말해서는 안 된다고 주장한다. 그에 따를 때 오직 누군가에게 (상대적으로) 참 또는 거짓이라고 말해야 한다. 이러한 이론을 어떻게 논박할 수 있을 것인가? 만약 무언가 논박한다는 것이 그것이 거짓임을 보이는 일이라면, 프로타고라스주의가 단적인 참/거짓 개념을 거부하는 만큼 선결문제를 요구하지 않고서는 그것이 (단적으로) 거짓이라고 논박할 수 없을 터이기 때문이다. 그렇다면 상대주의 교설로서의 프로타고라스주의에 대해서는 그것이 자기논박적임을 설사 보일 수 있다 하더라도 (다른 개정적인 이론들과 달리) 문제가 남아 있는 것이다. 우리는 이제 무언가 (자기)논박된다고 할 때 그 논박된다는 말이 과연 무엇을 의미해야 하는지 반성하기에 이른다.

카스타뇰리(Castagnoli 2010, 355)는 고대의 이른바 "자기논박 논변," 또는 페리트로페(περιτροπή)가 오늘날 이해되는 대로의 자기논박 논변과 달리 일종의 대화적 자기논박(dialectical self-refutation) 논변이라고 주장한다. 그것은 어떤 주장 등이 논쟁을 견딜 수 없음을 보이려는 것이지 그 주장 등이 논리적으로 거짓임을 보이려는 것이 아니다.[1] 만약 그렇다면 우리는 상대주의 교설로서의 프로타고라스주의가 어떤 의미에서 (자기)논박된다고 말할 수 있는지 알 수 있다: 소크라테스가 보인 대로 프로타고라스는 자신의 주장인바 인간척도설이 거짓이라고 동의할 수밖에 없는 만큼, 그의 인간척도설은 대화와 논쟁에서 더이상 견지될 수 없다. 왜냐하면 프로타고라스는 인간척도설을 주장(하면서 그것이 참이라고 주장)했었기 때문이다. 이때 인간척도설은 (적어도) 프로타고라스에게 참이었다. 그러나 논박의 결과 드러난 것은 프로타고라스 역시 자신의 인간척도설이 참이 아니라고, 즉 거짓이라고 동의할 수밖에 없다는 것이었다. 달리 말해 프로타고라스는 자기자신의 주장을 스스로 부정하기에 이르렀다.[2]

혹자는 자기논박 논변(περιτροπή)에 대한 이러한 이해가 그 논변을 지나치게 약화시키는 것은 아닌지 의심할 것이다. 왜냐하면 이러한 이해에 따를 때 대화적 자기논박은 화용적 자기논박(pragmatic self-refutation)보다도 더 약한 논박이기 때문이다. 어떤 명제는 그 명제에 대한 특정한 언어적 실행이 그 명제의 반례를 구성할 때 화용적으로 자기논박된다(Passmore 1961, 62ff.). 예컨대 내가 "나는 쓰지 않는다"라고 **쓸 때** 그 명제 "나는 쓰지 않는다"는 화용적으로 자기논박적이다. 그러나 화용적 자기논박은 그 자기논박되는 명제가 논리적으로 거짓임을, 또는 그 명제가 거짓이라는 것이 논리적으로 참임을 보이지는 못한다. 왜냐하면 만약 내가 "나는 쓰지 않는다"라고 **말하면** 그 명제는 참일 것이기 때문이다. 즉 화용적 자기논박에서 논박되는 명제의 자기논박성은 전적으로 특정한 언어적 실행, 달리 말해 특정한 화용적 맥락(pragmatic context)에 의존해 있다. 바로 이러한 의미에서 화용적 자기논박은 그 논박되는 명제가 논리적으로 거짓임을 보이는 절대적 자기논박(absolute self-refutation)보다 약한 논박이다.

맥키(Mackie 1964, 195ff.)는 여기에 이른바 실행적 자기논박(operational self-refutation)을 더한다. 어떤 명제는 그 내용에 의해 그 어떤 (일관적인; coherent) 언어적 실행도 허용되지

[1] *Contra* Burnyeat 1976b, 48, 52.

[2] 그러나 상대주의 교설로서의 인간척도설이 단적으로 거짓이라고 드러난 것은 아니다. 프로타고라스는 **상대주의자로서** 자신의 인간척도설이 거짓이라고 동의할 수 있다. 이러한 동의와 인간척도설은 양립가능한데, 왜냐하면 이 둘로부터 귀결되는 바는 다만 인간척도설이 프로타고라스**에게** 거짓이라는 것뿐이기 때문이다. 곧 설명할 것처럼 대화적 (자기)논박은 논박되는 명제가 **거짓이기 때문에** 논박된다는 것이 아니라 그 명제가 **스스로 부정될 수밖에 없**기 때문에 대화와 논쟁에서 필연적으로 퇴출된다는 것이다.

않을 때 실행적으로 자기논박된다.[3] 달리 말해 그 명제는 언어적으로 실행될 수 없다는 의미에서 자기논박적이다. 예컨대 "나는 아무것도 생각하지 않는다"라는 명제는 어떤 식으로도 언어적으로 실행될 수 없다. 즉 "나는 아무것도 생각하지 않는다"는 일관된 언어적 실행이라는 의미에서 쓰일 수도 말해질 수도 없다. 왜냐하면 내가 "나는 아무것도 생각하지 않는다"라고 말할 때 나는 적어도 바로 이 명제는 생각하고 있을 것이기 때문이다. 이러한 의미에서 실행적 자기논박은 화용적 자기논박보다 더 강한 논박이다. 그러나 그것 역시 그 논박되는 명제가 논리적으로 거짓임을 보이지는 못한다는 점에서 절대적 자기논박보다는 약한 논박이다. 왜냐하면 내가 "나는 아무것도 생각하지 않는다"라고 말할 수 없다는 점이 내가 아무것도 생각하지 않을 가능성까지 배제하는 것은 아니기 때문이다.

무언가 그것이 거짓임이 증명되었다는 의미에서 논박되었다고 할 때 그 거짓임이 증명된 주장은 당연히 대화와 논쟁에서 더이상 견지될 수 없을 것이다. 그러나 그 역은 성립하지 않는다: 대화와 논쟁에서 견지될 수 없다는 이유만으로 어떤 명제가 거짓이라고 할 수는 없다. 그렇다면 대화적 자기논박은 그 논박되는 명제가 어떤 의미에서도 거짓이라는 점은 보이지 못한다는 점에서 화용적 자기논박보다도 더 약한 논박이다. 그것은 대화라는 일종의 언어적 실행에 전적으로 의존하지만 화용적 자기논박과 달리 그 화용적 맥락 아래서도 그 논박되는 명제가 거짓임을 보이지 못하기 때문이다. 그것이 보인 바는 다만 그 명제가 논쟁을 견딜 수 없다는 것뿐이다. 그런데 거짓이 아닌 명제가 논쟁에서 견지되지 못할 이유란 과연 무엇인가? 카스타뇰리(Castagnoli 2010, 15–6, 81, 100–1)가 예시로 언급하는 것은 에피메니데스의 역설(Epimenides paradox)이다: 에피메니데스의 역설은 (1) 단순히 거짓이거나, 아니면 (2) 거짓말쟁이의 역설(liar paradox)을 발생시킨다. 만약 어떤 크레타인이 참을 말한 적이 있다면 크레타인 에피메니데스가 말한 "모든 크레타인들은 거짓말쟁이다"라는 명제는 단순히 거짓이다(1). 그런데 만약 크레타인이 참을 말한 적이 있다는 이 상식적인, 그러나 추가적인 전제를 받아들이지 않는다면, 예컨대 모든 크레타인들이 정말 거짓말쟁이이거나 또는 크레타인에 의해 주장된 바가 오직 저 명제밖에 없다면 어떻게 될 것인가? 이때 크레타인 에피메니데스의 주장인즉 "모든 크레타인들은 거짓말쟁이다"라는 명제는 그 진리치가 결정되지 못한다. 왜냐하면 이러한 상황에서 에피메니데스의 주장은 거짓말쟁이의 역설을 발생시키기 때문이다(2). 거짓말쟁이의

[3]여기서 "언어적 실행"은 맥키(Mackie 1964, 196)의 "주장"(assertion)을 의미한다. 또는 논변에서 전제를 놓는 일을 의미한다. 그러므로 거짓말이나 실언 등은 여기서 언어적 실행으로 고려되지 않는다.

역설에서 문제의 명제는 그것이 참이라고 가정하면 거짓으로 드러(나고 거짓이라고 가정하면 참으로 드러)난다. 결과적으로 에피메니데스는 단순히 거짓인 명제를 주장한 것이거나 아니면 거짓말쟁이의 역설을 발생시키는 명제를 주장한 것이다. 어떤 경우든 에피메니데스는 자기 논박되는 것으로 보인다. 그러나 이때 에피메니데스가 단순히 거짓 명제를 말했다는 의미(1)에서 자기논박된 것일 수는 없다. 오히려 에피메니데스는 논박의 결과 애초의 주장과 반대되게 주장하기에 이르렀다(2)는 의미에서 (자기)논박된 것이다. 그러므로 매킨(Makin 1993, 130)의 용어를 빌리자면 그 논박의 결론은 인식론적(epistemological)이다: 모든 크레타인들이 거짓쟁이라고 말하면서 크레타인 에피메니데스는 자기 주장 역시 거짓이라고 말할 수밖에 없게 된다; 그러므로 그는 애초에 모든 크레타인들이 거짓말쟁이라고 **말해서는** 안 되었다; 그러한 주장은 대화와 논쟁에서 더이상 견지될 수 없는 것이다. 카스타뇰리는 바로 이러한 의미에서 무언가 대화적으로 자기논박된다고 할 때의 그 논박을 이해해야 한다고 주장한다.

그렇다면 만약 우리가 어떤 이유에서 **대화와 논쟁을 포기해서는 안 된다면** 대화적 자기논박이 보이는 결론은 결코 사소한 것이 아니다. 대화적 자기논박은 분명 절대적 자기논박이나 실행적 자기논박, 그리고 화용적 자기논박보다 어떤 의미에서 약한 논박이다. 그것은 대화라는 화용적 맥락에 의존함과 동시에 그 논박되는 명제가 거짓임을 보이지 못하기 때문이다. 그러나 이 점이 그 논박이 **철학적으로** 불충분한 것임을 의미하지는 않는다. 오히려 대화, 보다 정확히는 짧게 묻고 답하는 문답(διάλεκτος; 146b3–4, 167d6–7, e3–5, 168d8–e3)과 믿음/의견이 서로 다른 이들 사이 논쟁이 철학함과 학문함에 있어 포기될 수 없는 중요한 것이라면 대화적 (자기)논박은 철학적으로 충분히 강력한 것이다. 왜냐하면 그 논박된 것은 더이상 대화와 논쟁에서 견지될 수 없을 것인데, 대화와 논쟁이 철학함과 학문함에서 떼어질 수 없는 그러한 것이라면 그 논박된 입장은 더이상 철학적으로 가치 있는 것이 아닐 것이기 때문이다. 그러므로 무언가 대화적으로 자기논박됨을 보이는 일은 어떤 의미에서 논리학의 문제이기보다 오히려 철학적인 문제다. 그리고 또한 대화적 자기논박의 대상이 되는 어떤 명제가 만약 문제적이라면, 그래서 그것이 논의되거나 또는 논박되어야 한다면, 그 이유는 그것이 어떤 논리적 퍼즐을 제시하기 때문이 아니라 하나의 철학적 문제를 제기하기 때문이다.

여기서 우리는 『테아이테토스』편의 프로타고라스주의와 같이 극단적으로 개정적이어서 선결 문제를 요구하지 않고서는 그것이 거짓임을 보이기 어려운 입장 역시 철학적으로 논의될 수 있는 가능성을 발견한다. 만약 프로타고라스주의가 『테아이테토스』편의 이른바 프로타

고라스의 변론(165e4–168c5)에서 말해지듯 진지한(cf. 168c8–e3) 철학적 주장이라면, 그래서 마찬가지로 이를 근거짓기 위해 이른바 프로타고라스의 비밀스런 가르침으로 제시되는 헤라클레이토스주의 역시 진지한 철학적 주장이라면, 이것들은 철학적으로 논의될 필요가 있다. 그리고 정말이지 프로타고라스주의와 헤라클레이토스주의는 하나는 대화를 쓸모 없게 하고 다른 하나는 불가능하게 한다는 점에서 분명 철학적 논의를 요구한다. 우리가 보기에 『테아이테토스』편의 제1부는 바로 이 점을 보이고자 하는 것이다. 한편에서 프로타고라스주의는 (철학적) 대화에서 견지될 수 없다(대화적 자기논박). 다른 한편에서 헤라클레이토스주의는 언어마저도 불가능하게 한다는 점에서 받아들일 수 없다(실행적 자기논박). 그러나 이 두 입장에 대한 충분한 논박은 대화를, 그리고 그것을 가능케 하는 언어를 철학함과 학문함에서 포기하지 말아야 하는 어떤 적극적인 이유를 보임으로써만 이뤄질 것이다. 달리 말해 철학함과 학문함에서 대화란 어떤 가치를 지니는가? 실제로 소크라테스는 프로타고라스주의와 헤라클레이토스주의를 각각 논박한 다음 이 점을 보이고자 한다. 소크라테스에 따를 때 우리는 대화로써 진리에, 나아가 앎에 다다를 수 있다.

이상이 우리가 그에 입각해 『테아이테토스』편의 제1부를 읽고자 하는 관점이다. 우리는 프로타고라스의 인간척도설에 대한 유명한 자기논박 논변(περιτροπή)의 검토로부터 논의를 시작할 것이다(2장). 이미 윤곽을 그린 것처럼 우리는 그것을 대화적 자기논박 논변으로 해석할 것이다. 그러나 대화 또는 논쟁이 그토록 중요한 기능을 하는 것이라면 자연스레 다음과 같은 의문이 떠오른다: 왜 철학함과 학문함에 있어서는 대화와 논쟁을 해야 하는가? 예컨대 여담(172c2–177b7)의 철학자처럼 홀로 천체를 관측하면서 또는 생각으로 온 지구를, 온 천구를 날아다니면서 철학할 수는 없는 것인가? 왜 철학자는 (대화하고 논쟁하기 위해서는 주변 사람에게 관심을 가져야 할 것이므로) 주변 사람이 사람인지조차 눈치채지 못하는 여담의 철학자와는 달리 주변 사람들에게 관심을 가져야 하는가?[4] 이러한 의문은 우리로 하여금 헤라클레이토스주의 만물유전설 논박을 검토하도록, 그리고 프로타고라스의 이른바 비밀스런 가르침을 검토하도록 이끈다. 왜냐하면 소크라테스의 헤라클레이토스주의 논박 논변은 실행적 자기논박 논변이면서 또한 일종의 초월 논변(transcendental argument)[5]이기 때문이다.

---

[4]여기서 소크라테스가 테오도로스에게 던진 첫 질문(143d1–e3)을 떠올려야 한다. 소크라테스는 테오도로스에게 철학에 힘쓰는, 퀴레네가 아닌 **여기 이곳** 아테네의 젊은이들을 물었었다. 테아이테토스는 그래서 언급되었었다.

[5]초월 논변이란 예컨대 어떤 개념 등이 (어떤 종류의) 경험 일반의 가능근거 또는 필요조건임을 보이는 논변이다(Stroud 1968, 243). 사유 일반의 어떤 필요조건이 있다고 해보자. 만약 그 조건이 회의주의적 주장과 양립불가능하다면,

앞서 언급되었듯 실행적 자기논박은 어떤 주장이 언어적으로 실행될 수 없다고, 또는 보다 정확히 말해 주장(assertion)될 수 없다고 논박하는 것이다. 소크라테스는 헤라클레이토스주의자들이 (통상적인 의미에서) 그 어떤 언어적 실행도 할 수 없다고 논박한다. 그러나 이는 비단 헤라클레이토스주의 만물유전설을 말하거나 쓸 수 없다는 것만을 의미하는 것이 아니다. 오히려 그것은 헤라클레이토스주의 만물유전설에 따를 때 애초에 (통상적인 의미에서의) 언어 일반이 불가능하다는 것이다. 소크라테스는 여기서 언어가 가능하기 위한 어떤 조건을 가정하고 있다. 이 점에서 소크라테스의 헤라클레이토스주의 논박 논변은 헤라클레이토스주의 만물유전설이 가정된 언어의 가능조건과 양립불가능하다고 주장하는 이른바 초월 논변이다. 분명 언어가 가능하기 위해 필요한 어떤 조건들을 생각해 볼 수 있을 것이다. 그러나 그 조건들이 논리적으로 참인지는 불분명하다. 오히려 (자비의 원리[principle of charity]에 따라) 헤라클레이토스적인 세계 역시 하나의 가능한 세계라면, 적어도 그 세계에서 만물유전설은 참일 것이다. 그러나 그렇다면 반대로 실버만(Silverman 2000, 133)의 말마따나 여기서 우리는 플라톤이 언어를 위한 가능조건으로 무엇을 생각했는지 그 실마리들을 얻을 수 있으리라 기대해 볼 수 있다. 즉 언어가 어떤 조건에서 전적으로 불가능해지는지 검토함으로써 반대로 언어가 가능하기 위해서는 적어도 무엇이 요구된다고 플라톤이 생각했는지 알 수 있다. 이를 위해서는 이른바 프로타고라스의 비밀스런 가르침(152c8–160e5)이 정확히 무엇을 가르치고, 소크라테스의 헤라클레이토스주의 만물유전설 논박은 그 가운데 어떤 점을 겨냥하고 있는지, 그래서 무엇을 소크라테스가 문제 삼고 있는지 검토할 필요가 있다(3장). 이로부터 우리는 대화하고 논쟁함으로써 무엇을 파악할 수 있기에 철학함과 학문함에서 대화와 논쟁이 포기될 수 없는 것인지 이해할 수 있을 것이다.

우리는 그 사유 일반의 조건을 밝히는 초월 논변으로써 회의주의가 사유될 수 없는 성격의 것이라고 주장할 수 있다. 마찬가지로 언어적 경험 일반의 어떤 필요조건이 있다고 한다면 우리는 그 조건과 양립불가능한 주장이 언어적으로 제시될 수 없는 성격의 것이라고 주장할 수 있다. 그러나 어떤 것이 필요조건임을 밝히는 일과 그것이 필연적 참임을 밝히는 일은 구분되어야 함에 유의해야 한다(Stroud 1968, 253–4, 254n11). 엄밀히 말해 그러므로 예컨대 어떤 개념이 언어 일반의 가능조건임을 보였다고 해서 그것으로 곧장 그 개념과 양립불가능한 주장이 논리적으로 또는 필연적으로 거짓임이 보여진 것은 아니다.

제2장

인간척도설 논박: 자기논박 논변

2.1 상대주의자 프로타고라스?

앎이 무엇이냐([τί] ποτ' ἐστὶν ἐπιστήμη; 151d4)는 소크라테스의 물음에 대한 테아이테토스의 첫 대답은 앎인즉 지각(αἴσθησις)이라는 것이다(151e2-3). 이러한 테아이테토스의 제안은 소크라테스에게 프로타고라스의 인간척도설(*homo mensura*)과 비록 방식은 다르지만 같은 것을 말하는 것으로 이해된다(151e8–152a2).

소크라테스는 프로타고라스의 언명을 다음과 같이 제시한다:

(I) 만물의 척도는 인간이다. 있는 것들에 대해서는 있다는, 있지 않은 것들에 대해서는 있지 않다는 [척도는 인간이다](152a2–4 = DK 80B1).[6]

소크라테스와 테아이테토스는 인간척도설을 상대주의 교설로 이해한다:

(III) **소.** 그분 말씀은 대략 이런 식 아니겠나? 각각의 것들은 내게 나타나는 그대로 내게 있고, 그런가 하면 자네에게는 자네에게 나타나는 그대로 있다고 말일세. 그리고 자네나 나나 인간이고?[7,8]
테아이. 그럼요, 그렇게 말씀하신 겁니다(152a6–8).

---

[6] 참고로 섹스투스 엠피리쿠스는 인간척도설을 다음과 같이 전한다:

(II) 인간은 만물의 척도다. 있는 것들에 대해서는 있지 않다는, 있지 않은 것들에 대해서는 있지 않다는 [척도다](*M* 7.60 = DK 80B1; cf. *Crat.* 385e6–386a1).

로우(Rowe 2015, 13)를 제외하고 대다수의 영역자들은 섹스투스의 보고에서와 같이 인간척도설을 옮기고 있다. 정준영(2013, 91)도 마찬가지다. 우리가 로우를 따르는 이유는 다만 이후 소크라테스가 인간만이 만물의 척도여야 하는 이유가 있는지 반문하기 때문이다(161c3ff.): 비비 등을 만물의 척도라고 하지 않을 이유가 있는가?

[7] 우리는 이를 직접 인용으로 이해하지 않았다(McDowell 1973, 119; Lee 2005, 12).

[8] 이를 보건대 (I)에서도 소크라테스가 "εἶναι"를 불완전 용법으로, 또는 그 연장선상에서 사용했다는 것은 비교적 분명해 보인다(McDowell 1973, 118; Hankinson 1995, 42). 그리스어 동사 "εἶναι"에 있어 그 불완전 용법과 완전 용

이를 분명히 하기 위해 소크라테스는 같은 바람이 한 사람에게는 차갑게 느껴지되 다른 이에게는 차갑지 않게 느껴지는 경우를 예시로 든다:

(IV) **소.** 똑같은 바람이 불 때 우리 중 한쪽은 추워하고 다른 쪽은 안 추워할 경우가 있지 않은가? 그리고 한쪽은 조금 추워하고 다른 쪽은 몹시 추워할 경우가 있지 않은가?
테아이. 그야 물론입니다.
소. 그러면 그때 바람 자체가 그것 자체로 차다고 하거나 안 차다고 해야 할까? 아니면 프로타고라스 님을 따라 우리 중 추워하는 쪽에게는 차지만, 안 추워하는 쪽에게는 안 차다고 해야 할까?
테아이. 후자 같습니다(152b2–9).

이상을 볼 때 플라톤이 프로타고라스를 상대주의자로, 인간척도설을 일종의 상대주의 교설로 그리고 있다는 점은 비교적 명백해 보인다. 그러나 연구자들 사이에는 이 점에 관하여 커다란 논란이 있다. 왜 논란이 일어나는지 이해하기 위해서는 소크라테스가 프로타고라스에 대하여 제기하는 이른바 자기논박 논변(περιτροπή)[9]을 보아야 한다.

2.1.1 인간척도설에서 가장 미묘한 점

소크라테스는 인간척도설에 대단히 미묘한 점(κομψότατον)이 있다면서(171a6) 그것을 주장하는 프로타고라스가 스스로 논박된다고 주장한다:[10]

법이 연속적이라는 점은 브라운(Brown 1986; 1994)에 의해 지적된 바 있다. 브라운(Brown 1986, esp. § 3; 1994, esp. § 4)에 따를 때 "εἶναι"의 완전 용법 또는 존재사적 용법과 불완전 용법 또는 계사적 용법은 구문론적으로 구분되나 그러한 구문론적 차이가 엄격한 의미론적 차이까지 함축하는 것은 아니다. 이에 의거해 "εἶναι"의 연속적인 의미를 이른바 비정언적 존재 개념으로 이해할 수 있고 이를 한국어의 "–로 있다"로 표현할 수 있다는 데 대해서는 강성훈(2012, 특히 2–3절)의 논의를 참고하라.

[9] 섹스투스(*M* 7.389)는 이 논변을 페리트로페(περιτροπή)라고 이름 붙인다. 그러나 버니옛(Burnyeat 1976b, 48)이 지적하듯 "페리트로페"가 (데모크리토스와) 플라톤에 의해 프로타고라스에게 제기된 바 있던(*M* 7.389) 바로 그 구체적인 논변을 지칭하는 고유명사는 아니었다. 오히려 섹스투스는 페리트로페를 어떤 주장이 자기논박됨을 보이고자 하는 논변들에 공통된 어떤 논리적 형식을 지칭하는 전문용어로 쓰인 것으로 보인다. 그래서 버니옛(Burnyeat 1976b, 47–8)은 "περιτροπή"를 "탁자 돌리기"(turning the table; Cornford 1935, 79n1)로 옮기는 데 반대한다. 그에 따를 때 섹스투스가 말하는 "περιτροπή"는 "자기논박 논변"이라고 옮겨야 한다.

[10] 이하의 자기논박 논변은 보통 가장 미묘한(κομψότατον; most clever) 논변이라고 지칭되어 왔다: e.g. "really exquisite one" (Burnyeat 1976c, 177); "especially clever" (Fine 1998a, 208). 그런데 버니옛(Burnyeat 1976c, 173n3)은 여기서 가장 미묘하다고 서술되고 있는 것이 프로타고라스가 쓴 그 『진리』 또는 진리, 즉 인간척도설이라고 지적한 바 있다. 아마도 버니옛은 다음과 같이 생각한 듯 보인다: 인간척도설은 어떤 미묘한 점을 가진다; 그 미묘한 점이란 인간척도설을 주장하는 이가 자기논박될 수밖에 없다는 것이다; 그런데 이는 자기논박 논변으로 표현된다; 그러므로 인간척도설의 이 자기논박 논변이 바로 그 미묘한 것이다. 그러나 카스타뇰리(Castagnoli 2004, 15)는 그 논변 자체가 미묘한 것은 아니라고 역설한다. 그 논변은 인간척도설이 가지는 가장 미묘하다고 불리는 바로 그 점을 보여주기 위한 것이지, 그것 자체가 자기논박되는 그런 종류의 것인 것은 아니다.

(v) **소.** 그분[=프로타고라스] 자신의 생각과 관련해서, 그에 반대되는 믿음을 가진 자들은 그분이 거짓된 생각을 한다고 믿는다는 점에서, 그들의 생각이 참이라는 걸 그분은 확실히 동조하실 겁니다. 모든 사람들이 있는 것들을 믿는다는 데 그분이 동의하고 있으니까 말입니다.
테오. 확실합니다.
소. 그러면 그분이 거짓된 생각을 하고 있는 것이라고 여기는 사람들의 생각이 참이라는 데 그분이 동의한다면, 그분은 자신의 생각이 거짓이라고 인정하지 않겠습니까?
테오. 필연적으로 그렇습니다.
소. 하지만 다른 사람들은 자신들(ἑαυτούς)[11]이 거짓된 생각을 한다고 인정하지 않겠죠?
테오. 그렇고말고요.
소. 그런데 다시 그분은 자신이 쓴 것들에 따라 다른 사람들의 이런 믿음이 참이라는 것도 동의합니다.
테오. 그런 것 같습니다.
소. 결국 프로타고라스 님으로부터 시작해서 모든 사람들에 의해 이의가 제기될 것입니다. 아니 더 정확히 말해 그런 이의 제기가 바로 그분에 의해 동의될 것입니다. 자신과 반대되는 말을 하는 자가 참된 믿음을 가진다고 그분이 인정할 때면 말입니다. 그리고 그때에는 개든 아무 사람이든 간에 자신이 이해하지 못하는 것이라면 그 어떤 것에 대해서도 척도가 아니라는 걸 프로타고라스 님 자신까지도 인정하게 될 겁니다. 그렇지 않습니까?
테오. 그렇습니다(171a6–c4).

버니옛(Burnyeat 1976c, 173)의 말마따나 이상의 논변은 일견 섹스투스의 그것과 다를 바 없어 보인다. 섹스투스는 자기논박 논변을 다음과 같이 보고한다:

(vi) 그러므로 누군가 모든 나타남(φαντασία)[12]이 참이라고는 말하지 못할 것이다. 이는 데모크리토스와 플라톤이 프로타고라스에 반대하면서 가르쳤던 것과 같은 자

[11] 힉켄(Hicken 1995, 322)의 보고에 따를 때 W 사본이 "ἑαυτοὺς"로 전하는 반면 β 계열 사본들과 T 사본은 "ἑαυτοῖς"로 전한다. 힉켄은 전자로 읽으나 디에스(Diès 1926, 201)는 후자로 읽는다(이외에 편집자들과 번역자들이 어떻게 읽었는지는 카스타뇰리[Castagnoli 2004, 19n118]를 참고하라). 만약 후자로 읽는다면 다음처럼 옮길 수 있다: "그러나 다른 이들은 자신들에게만 [그가] 틀렸다고 인정하지 않습니다." 우리는 이하에서 카스타뇰리(*ibid.*, 19)의 제안에 따라 후자로 읽을 것이나 여기서는 논의의 편의상 힉켄과 같이 전자로 읽는다.

[12] 프레데(Frede 1987, 5)는 프로타고라스주의자나 그와 유사한 입장을 가진 이들에게 나타남(φαντασία), 지각(αἴσθησις), 믿음(δόξα), 앎(ἐπιστημή) 등을 구분할 유인이 있지 않다고 지적한다. 이러한 입장의 요점은 우리에게 무엇이 나타나든 그 나타난 바가 참이라는 것이기 때문이다. 그 나타남이 어떻게 주어졌는지, 믿음으로 형성된 것인지 아니면 단순히 지각된 것인지는 문제되지 않는다. 실제로 소크라테스는 인간척도설에서의 나타남이 지각과 같은 것이라고 말하고 있다(152c1). 나아가 여러 연구자들(e.g. Castagnoli 2004, 6–7; Lee 2005, 51–2; Vogt 2012, 106–7)이 지적하듯 프로타고라스의 인간척도설은 『테아이테토스』편에서 결과적으로 믿음 일반에 대한 것으로 일반화된다.

> 기논박 논변(περιτροπή) 때문이다: 왜냐하면 만약 모든 나타남이 참이라면, 모든 나타남이 참인 것은 아니라는 것 역시 나타남에 따라 나타나므로 참일 것이고, 그래서 모든 나타남이 참이라는 것은 거짓일 것이기 때문이다(*M* 7.389–390).

즉 (1) 만약 모든 나타남들이 참이라면, (2) (모든 나타남들이 참인 것은 아니라는 나타남 역시 있으리라는 상식적인 가정에 따라) (3) 모든 나타남들이 참인 것은 아니라는 나타남 역시 참일 터이고, 따라서 (4) 모든 나타남들이 참인 것은 아니다. 그러므로 (5) 모든 나타남들이 참이라는 것은 거짓이다. 이는 타당해 보인다. 그러나 문제는 여기서 상대화 한정사가 누락되고 있다는 점이다. 프로타고라스가 상대주의자라면 프로타고라스는 바로 이 점을 문제 삼을 것이다. 그러므로 이 논변은 그 자체로 볼 때 상대주의자 프로타고라스를 겨냥한 것일 수 없다. 그럼에도 만약 이 논변이 상대주의자 프로타고라스에 대한 것이라면 소크라테스는 논점 일탈의 오류(*ignoratio elenchi*)를 범하고 있다.

만약 상대화 한정사를 복원한다면 논변은 어떻게 될 것인가?:

(1*) 만약 모든 나타남들이 그 나타난 각자에게 참이라면,
(2*) (모든 나타남들이 각자에게 참인 것은 아니라는 나타남 역시 있으리라는 상식적인 가정에 따라)
(3*) 모든 나타남들이 각자에게 참인 것은 아니라는 나타남 역시 그것이 나타난 이에게 참일 터이고, 따라서,
(4*) 모든 나타남들이 각자에게 참인 것은 아니다. 그러므로,
(5*) 모든 나타남들이 각자에게 참이라는 것은 거짓이다.

그러나 이 논변은 타당하지가 않다. 왜냐하면 (3*)로부터 (4*)가, 그러므로 나아가 (5*)가 도출되지 않기 때문이다. 오히려 적절한 추론은 다음이다: 따라서,

(4**) 모든 나타남들이 각자에게 참인 것은 아니라는 것은 그이에게 참이다. 그러므로,
(5**) 모든 나타남들이 각자에게 참이라는 것은 그이에게 거짓이다.

그런데 (4**)와 (5**)의 결론을 상대주의자 프로타고라스가 저어해야 하는 이유가 있는가? 왜냐하면 이는 인간척도설이 거짓이라고 믿는 이에게 그것이 거짓이라는 것일 따름이기 때문이다. 상대화 한정사를 복원했을 때는 상대주의 논박이 전혀 성립하지 않는 것으로 보인다.

이런 이유로 많은 연구자들이 플라톤이 상대주의를 논박하는 데 실패하고 있다고 생각해 왔다.[13] 첫째 플라톤의 의도는 어쨌든 상대주의를 논박하는 데 있다. 둘째 만약 플라톤이 상대화 한정사를 누락한 것이 단순히 실수라면 플라톤은 상대주의가 자기논박됨을 보이는 데 실패했을 따름이다. 셋째 만약 그 누락이 의도된 것이라면 플라톤은 논점을 의도적으로 일탈시킴으로써 상대주의가 논박된다는 인상을 주었을 뿐이다.[14]

과연 『테아이테토스』편의 프로타고라스를 상대주의자로 이해할 길이 있는가? 버니옛(Burnyeat 1976c)이 바로 그러한 그럴 법하지 않아 보이는 해석을 감행한다. 버니옛에 따를 때 『테아이테토스』편의 프로타고라스는 상대주의자이고, 『테아이테토스』편의 자기논박 논변은 상대주의 논박으로서 충분히 유효하다. 왜냐하면 자기논박 논변에서 프로타고라스는 상대주의자로서 대화적으로 자기논박되고 있기 때문이다. 그런데 버니옛은 대화적 자기논박을 화용적 자기논박의 일종으로 간주한다. 그렇다면 버니옛의 해석에서 관건인 바는 어떻게 대화와 논쟁이라는 화용적 맥락이 상대주의 교설로 이해된 인간척도설의 반례를 구성할 수 있는지다.

2.1.2 버니옛의 상대주의 해석

카스타뇰리(Castagnoli 2004, 3)가 말하듯 70년대 이후 플라톤의 대화편들 가운데 『테아이테토스』편이, 그 가운데서도 유독 자기논박 논변이 영미권에서 폭발적인 관심을 받아왔다. 70년대에 무슨 일이 일어났던가? 1976년 마일즈 버니옛이 두 편의 연속된 논문을 발표한다. 그

[13] E.g. Vlastos 1956, xivn27; Grote 1875, 347–8.

[14] 일련의 연구들에서 파인(Fine 1994; 1996; 1998a,b)은 플라톤이 애초에 프로타고라스를 상대주의자로 그리지 않았다고 주장한다. 파인(Fine 1994, 242–3)에 따를 때 『테아이테토스』편의 프로타고라스는 상대주의자가 아니라 이른바 무오류주의자(infallibilist), 또는 버니옛의 표현에 따를 때 주관주의자(subjectivist)다(*ibid.*, 239). 주관주의 또는 무오류주의란 모든 나타남이 (단적으로) 참이라는 주장이다(Burnyeat 1976c, 172; Fine 1994, 239; n.b. Vlastos 1956, xii, xivn26). 파인(Fine 1994, 214–7)은 『테아이테토스』편에서 프로타고라스주의가 복잡한 대화적 맥락에서 제시되고 있다고 지적한다. 그래서 이를 적확하게 해석하기 위해 이른바 일의성 규준(univocity criterion)과 연결성 규준(connection criterion)을 제안한다. 일의성 규준이란 프로타고라스주의를 맥락에 따라 서로 다른 주장인 것으로 해석해서는 안 된다는 것이다. 연결성 규준이란 『테아이테토스』편에서 프로타고라스주의가 무엇보다 헤라클레이토스주의와 수렴되는바(160d5–e2) 이 수렴이 납득될 수 있도록 프로타고라스주의가 해석되어야 한다는 것이다. 파인(Fine 1994; 1996)은 상대주의가 아니라 무오류주의가 헤라클레이토스주의와 수렴될 수 있는 입장이라는 점에서 연결성 규준에 따라 『테아이테토스』편의 프로타고라스를 무오류주의자로 해석해야 한다고 주장한다. 또한 파인(Fine 1998a,b)은 소크라테스의 자기논박 논변(171a6–c4)이 상대주의가 아닌 무오류주의에 대해서 유효해 보이는바 일의성 규준에 따라 『테아이테토스』편의 프로타고라스가 무오류주의자여야 한다고 주장한다. 그러므로 『테아이테토스』편의 자기논박 논변은 섹스투스의 그것에 다름아니다. 반면 우리가 이하에서 보이고자 하는 바는 소크라테스의 자기논박 논변이 일종의 대화적 자기논박 논변으로서 상대주의자 프로타고라스에게 유효한 것이라는 점이다. 그리고 우리는 다음 장에서 (간접적으로) 헤라클레이토스주의, 보다 정확히 말해 이른바 프로타고라스의 비밀스런 가르침이 상대주의로 이해된 프로타고라스주의와 별 문제 없이 수렴될 수 있음을 보일 것이다.

전편에서 버니옛(Burnyeat 1976b)은 헬레니즘 회의주의 철학자 섹스투스 엠피리쿠스(Sextus Empiricus)가 보고하는 자기논박 논변을 다룬다. 그 후편에서 버니옛(Burnyeat 1976c)은 『테아이테토스』편의 자기논박 논변이 어떻게 상대주의 논박으로 유효한지 해명을 시도한다.

우리가 알기로 버니옛의 연구는 『테아이테토스』편의 자기논박 논변을 엄밀한 논리(hard logic; *ibid.*, 193n23)에 따른 것으로 해석하고자 시도한 전무후무한 시도다. 버니옛의 선구적인 연구는 격렬한 논쟁을 불러일으켰다. 버니옛은 『테아이테토스』편의 자기논박 논변이 (그리고 섹스투스의 그것도) 화용적/대화적 자기논박 논변이며, 그렇게 해석할 때 『테아이테토스』편에서 소크라테스가 어떻게 상대주의자 프로타고라스를 논박하는지 이해할 수 있다고 주장한다.

2.1.2.1 진리 상대주의

버니옛(*ibid.*, 183)은 (4**) 또는 (5**)의 결론이 상대주의자에게 겉보기에만 해롭지 않은 것이라는 점을 보이고자 한다. 먼저 버니옛(*ibid.*, 181)은 프로타고라스주의가 진리 또는 참에 관한 이론이라고 이해한다. 그에 따를 때 진리에 관한 이론으로서 프로타고라스주의는 무엇이 생각 또는 믿음을 참이게 만드는지 설명해야 한다. 달리 말해 생각 또는 믿음을 참이게 만드는 무언가, 즉 어떤 실제적인 것(τὸ ὄν; reality)을 제시해야 한다(cf. 152c5–6). 상대주의자 프로타고라스에게 그것은 바로 상대화된 세계들이다. 각자에게 상대화된 세계가 각자의 생각 또는 믿음을 각자에게 참인 것으로 만든다. 이러할 때 "p가 x에게 참이다"라는 것은 "p가 x의 세계 w_x에서 참이다"와 같은 말이다. 그렇다면 (4**)와 (5**)는 이제 다음처럼 다시 쓸 수 있다: 따라서,

(4**) 모든 나타남들이 각자에게 참인 것은 아니라는 것은 그이의 상대적 세계에서 참이다. 그러므로,

(5**) 모든 나타남들이 각자에게 참이라는 것은 그이의 상대적 세계에서 거짓이다.

다시 (상대주의) 인간척도설(1*)을 보자:

(1*) 모든 나타남들/믿음들은 각자에게 참이다.

(≡) 모든 명제 p와 모든 인간 x에 대해서 x가 p를 믿으면 그 p는 x에게 참이다.

만약 "p가 x에게 참이다"가 "p가 w_x에서 참이다"로 이해된다면 인간척도설은 "모든 명제 p와 모든 인간 x에 대해서 x가 p를 믿으면 w_x에서 그 p는 참이다"라고 다시 쓰일 수 있다.

버니옛(Burnyeat 1976c, 181)은 무언가 믿는다는 것이 그 믿는 이의 어떤 심리적, 정신적 상태(state of mind)인 반면, 무언가 참이라는 것은 그 심리적, 정신적 상태를 넘어서는 사태라고 지적한다. "세계에서의 참"은 바로 이 점을 분명히 하고자 도입되었다. 그렇다면 진리 이론으로서 인간척도설은 (상대화된) 세계가 어떠한지 또는 거기 있는 것들(τὰ ὄντα)이 어떠한지 바로 믿음이 결정한다는 주장으로 이해될 수 있다.[15,16] 이러한 해석 아래서 버니옛(*ibid.*, 179)은 다음을 보이고자 한다: 만약 진리 이론으로서 인간척도설이 어떤 이에게 참이 아니라면 그이에게 그것은 거짓이다; 그런데 인간척도설이 이이에게 거짓이라는 것은 바로 이이가 **척도가 아니**라는 것이다. 이 추론이 과연 정당한지는 잠시 제쳐두자. 만약 버니옛의 추론이 정당하다면 인간척도설이 참이 아니라고 믿는 이이는 이제 척도가 아니라는 점에서 인간척도설의 반례가 된다. 그리고 이이의 존재는 프로타고라스의 인간척도설이 대화, 특히 논쟁의 대상이 되었다는 점에 의해 보장된다.[17] 결론적으로 인간척도설은 대화적으로/화용적으로 자기논박된다.

---

[15] Cf. Silverman 2000, 116–7.

[16] 상대화된 세계를 믿음이 결정한다는 해석은 사실 인간척도설이 쌍조건문으로 이해될 때 보다 적절한 것이다:

(1***) 모든 명제 p와 모든 인간 x에 대해서 x가 p를 믿으면 오직 그때 그 p는 x에게 참이다.

왜냐하면 인간척도설의 쌍조건문에 따를 때 믿어지지 않는 참이란 있지 않기 때문이다. 실제로 버니옛(Burnyeat 1976c, 178)은 『테아이테토스』편에서 인간척도설이 쌍조건문으로 제시되었다고 생각한다. 그러나 버니옛이 제시하는 이유에 대해서는 설득력 있는 비판이 제출된 바 있다(Ketchum 1992, 77–8). 우리는 『테아이테토스』편에서 결과적으로 인간척도설의 쌍조건문이 주어지고 있다는 데 동의한다. 그러나 그것은 프로타고라스의 인간척도설이 이른바 프로타고라스의 비밀스런 가르침에 따라 확장되어 나타남(=지각)=믿음이 있는 것과 필연적으로 쌍으로 묶인 데 따른 것이지 『테아이테토스』편에서 인간척도설 자체가 쌍조건문으로 제시되어서 또는 소크라테스가 인간척도설을 상대주의로 해석하면서 쌍조건문으로 이해해서가 아니다(cf. Castagnoli 2004, 7). 우리는 진리 개념과 관련하여 인간척도설의 쌍조건문이 가지는 의미에 주목할 필요가 있다. 인간척도설의 쌍조건문이 가지는 의미는 비단 각각의 믿음이 그 믿는 이에게 참이라는 것만이 아니다. 그것은 모든 참이 그 믿는 이에게 참이라는 것, 즉 모든 참은 상대적으로 참이라는 것 또한 의미한다. 믿음이 진리의 필요조건인 것이다. 그러므로, 인간척도설이 쌍조건문으로 이해될 때, 만약 단적인 진리가 믿음에 독립적인 것이라면 프로타고라스주의자는 단적인 진리를 부정할 것이다. 그러나 단적인 진리를 다른 식으로 이해할 가능성은 없는가? 달리 말해 프로타고라스주의적인 단적인 진리가 가능한가? 만약 단적인 진리를 보편적으로 상대적인 진리로, 달리 말해 모두에게 참인 진리로 **정의**한다면 이는 프로타고라스주의자 역시 받아들일 수 있을 것이다. 실제로 데니어(Denyer 1991, 100; cf. Castagnoli 2004, 18n108)가 그리 생각하는 듯 보인다.

[17] Burnyeat 1976c, 184; 1976b, 59. 정준영(2001, 115–6)은 대화의 가능성과 논쟁의 가능성을 구분하면서 어떻게 (논쟁의 가능성이 아니라) 대화의 가능성으로부터 인간척도설의 반례가 구성될 수 있다는 것인지 의문을 던진다. 여기서 정준영이 검토 대상으로 삼고 있는 것은 섹스투스의 자기논박 논변, 그리고 그에 대한 버니옛(Burnyeat 1976b)의 해석이다. 그러나 버니옛(Burnyeat 1976c, 184)이 『테아이테토스』편의 자기논박 논변을 섹스투스의 그것과 같은 의미에서 대화적 자기논박 논변이라고 해석한다는 점에서 같은 문제를 『테아이테토스』편의 자기논박 논변과 이에 대한 버니옛의 해석에 대해서도 제기할 수 있을 것이다. 그러나 우리는 버니옛(Burnyeat 1976b, 52–4)이 대화적 자기논박을 화용적 자기논박의 일종으로 이해하고 있음에 주목한다. 맥키(Mackie 1964, 194; cf. Passmore 1961, 62–3)에 따를 때 어떤 명제가 화용적으로 자기논박적이기 위해서는 어떤 언어적 실행이 가정되기만 해서는 안 된다. 예컨대 "나는 아무것도 쓰지 않는다"는 오직 내가 저 명제를 직접 쓸 때, 그때만 화용적으로 자기논박적이다. 버니옛(Burnyeat 1976b, 54–5)이 닐(Martha Kneale)을 따라 스토아주의자들에게 어떤 명제를 주장하는 일(the act of asserting a proposition)과 그 주장된 명제(the asserted proposition)가 구분되지 않은 것 같다고 지적할 때 그는 이 점을 인지하고 있다. 그렇

2.1.2.2 인간척도설이라는 특수한 경우

앞서 보았듯 버니옛의 자기논박 논변 해석에서 관건인 바는 인간척도설이 어떤 이에게 참이 아니라는 것으로부터 어떻게 그이가 척도가 아니라는 점을 추론할 수 있는지에 있었다. 버니옛은 이 추론을 어떻게 정당화하는가? 버니옛(Burnyeat 1976c, 179ff.)은 예컨대 소크라테스가 스스로를 척도가 아니라고 믿어서 인간척도설이 참이 아니라고 믿게 된 경우를 상정해 본다. 즉 소크라테스는 모든 명제 *p*에 대하여 *p*가 자신에게 참인 것은 아니라고 믿는다. 그런데 버니옛식으로 해석된 인간척도설에서는 소크라테스의 믿음, 오직 그것만이 소크라테스의 세계를 결정한다. 그렇다면 스스로가 척도가 아니라는 것은 소크라테스의 세계에 대한 서술이기도 하다. "–의 세계에서 참/거짓이다"라는 말은 바로 이를 의미한다. 달리 말해 인간척도설이 참이 아니라는 소크라테스의 믿음은 인간척도설이 단지 소크라테스에게 참이 아니라는 것을 의미하는 데 그치지 않는다. 진리 상대주의 해석 아래서 그것은 소크라테스의 세계에 대한 참된 서술이기도 하다. 이 점에서 스스로가 척도가 아니라는 믿음은 그 상대적 세계에서 사는 소크라테스에 대한 것이다. 그러므로 그 세계에서 소크라테스는 척도가 아니다.

우리가 여기서 주의해야 할 것은 버니옛(*ibid.*, 188) 자신 이러한 추론이 오직 (진리 상대주의로 해석된) 인간척도설이라는 특수한 경우에만 정당하다고 밝히고 있다는 점이다. 그러므로 버니옛이 인간척도설 자체에 어떤 특수한 지위를 인정하고 있는 만큼 카스타뇰리(Castagnoli 2004, 16–7)의 비판은 버니옛의 해석에 대한 비판으로는 별로 적절치 못하다. 카스타뇰리는 예컨대 모든 것들이 하얗다는 주장이 소크라테스에게 참 또는 거짓이라고 해서 그것이 소크라테스에 대한 서술이 되지는 않는다고 지적한다. 왜냐하면 『테아이테토스』편에서 프로타고라스의 비밀스런 가르침에 따라 구성된 지각 이론에 의할 때 어떤 것이 소크라테스에게 하얗다는 것은 그것과 소크라테스 사이에서 하양과 그 지각이 생겨났다는 것이기 때문이다. 그러나 버니옛이 주장하는 바는 바로 인간척도설 자체에 한해서는 어떤 의미에서 그러한 추론이 가능하다는 것이다. 또한 버니옛이 인간척도설의 부정을 전칭 명제(universal proposition)의 부정이 아닌 단칭 명제(singular proposition)의 부정으로 이해하고 있다는 지적(Wedin 2005, 175–6; Castagnoli 2004, 17n101)에 대해서도 마찬가지다. 왜냐하면 버니옛(Burnyeat 1976c,

---

다면 버니옛(Burnyeat 1976b, 59)이 주장한 바는 대화와 논쟁의 가능성에 따라 인간척도설이 자기논박적이라는 것이 아니라, 예컨대 프로타고라스가 자신의 인간척도설을 논쟁에 부쳐 그것을 부정하는 이와 논쟁의 상황에 들어갔을 때, 바로 그때 인간척도설을 주장한 프로타고라스 자신이 대화적으로/화용적으로 자기논박된다는 것이다.

190)은 분명 인간척도설을 보편 양화 문장(universally quantified sentence)으로 이해하고 있기 때문이다. 오히려 버니옛의 요지는 여전히 인간척도설이라는 특수한 경우에 전칭 명제의 부정을 단칭 명제의 부정으로 다시 쓸 수 있다는 것이다.

카스타뇰리(Castagnoli 2004, 17n96)는 "–에게 참"이라는 표현과 "–에 대해 참"이라는 표현이 곧잘 혼동된다고 지적한다. 매튜스(Gareth Matthews)[18]와 파인(Fine 1998b, 152–3)의 논의로부터 촉발된 버니옛 비판은 바로 이 점을 지적하는 것이다. 그러나 우리는 버니옛(Burnyeat 1976c, 188)이 적어도 인간척도설에 관한 한 그것이 혼동이 아니라고 주장한다는 점을 놓치지 않아야 한다. 버니옛(*ibid.*, 187–8)은 소크라테스의 다음 지적에 주목한다:

(v*) 결국 프로타고라스 님으로부터 시작해서 모든 사람들에 의해 이의가 제기될 것입니다. 아니 더 정확히 말해 그런 이의 제기가 바로 그분에 의해 동의될 것입니다. 자신과 반대되는 말을 하는 자가 참된 믿음을 가진다고 그분이 인정할 때면 말입니다. 그리고 그때에는 개든 아무 사람이든 간에 자신이 **이해하지 못하는 것이라면 그 어떤 것에 대해서도 척도가 아니**라는 걸 프로타고라스 님 자신까지도 인정하게 될 겁니다. 그렇지 않습니까?(171b10–c3).

즉 프로타고라스는 인간척도설이 그 반대자들에게 참이 아니라고 인정함으로써 **문외한인** 아무개는 **척도가 아니**라고 인정할 수밖에 없다. 여기서 소크라테스는 믿음**이 아니라** 앎이 척도이기 위한 조건이지 않냐고 반문하고 있다. 버니옛은 이를 인간척도설이 보편적인 진리 이론으로서 결격이라는 지적으로 해석한다. 이제 인간척도설이 프로타고라스를 포함해 모두에게 참이 아니라는 결론(171c5–7)이 추론될 수 있다. 보편적인 진리 이론으로서 인간척도설이 만약 자기논박 논변을 통해 반증된다면, 설사 프로타고라스가 어떤 의미에서 척도라 하더라도, 프로타고라스의 믿음이 그의 상대적 세계를 결정한다고 할 수는 없기 때문이다.[19] 만약 프로타고라스가 척도라면 그것은 그가 지혜롭기 때문이다.

버니옛의 진리 상대주의는 이상과 같이 이해된 소크라테스의 추론을 철학적으로 정당화하고자 한다. 즉 어떻게 자기논박 논변에서 인간척도설에 반례가 구성되어 그것이 반증될 수 있는가? 우리는 버니옛식 진리 상대주의가 이른바 단일 상대화 가정(single-relativization assumption; Sedley 2004, 58)을 함축한다는 데 주목해야 한다.[20] 버니옛(Burnyeat 1976c,

[18] Cf. Fine 1998b, 152–3; Wedin 2005, 178n8.

[19] Cf. Denyer 1991, 100.

[20] Burnyeat 1976c, 191; *pace* Chappell 2006, 116.

181–2)은 진리 이론으로서 (진리) 상대주의가 어떤 존재론을 요구하고 바로 그 존재론이 『테아이테토스』편에서 프로타고라스의 비밀스런 가르침으로 제시되는 헤라클레이토스주의 만물유전설이라고 주장한다. 즉 인식론적으로 상대주의자 프로타고라스는 존재론적으로 헤라클레이토스주의자일 수밖에 없다. 그런데 만물유전설이 그리고 있는 세계상이란 바로 매순간 모든 것들이 흘러 각각의 믿음/판단이 모두 참이 되는 세계다. 각자는 매순간 서로 교통될 수 없는, 각각의 믿음들을 참이게 하는 사적 세계(private world)에서 살고 있다. 프로타고라스주의에 따라 상대화된 세계(relativized world)란 다름아닌 헤라클레이토스주의적 사적 세계다.

사적 세계들은 서로 감싸여(incorporated) 있을 수 없다. 그러므로 버니옛(Burnyeat 1976c, 191)의 말마따나 인간척도설이 소크라테스에 대하여 참이라는 것, 즉 소크라테스가 척도라는 것이 프로타고라스에게 참이라는 것은 이해불가능하다(unintelligible). 그런데 그렇다면 인간척도설은 어떻게 이해되어야 하는가? 앞서 우리는 인간척도설을 다음과 같이 이해했었다:

(1*) 모든 명제 p와 모든 인간 x에 대해서 x가 p를 믿으면 그 p는 x에게 참이다.

이러할 때 (1*)의 한 예화로서 소크라테스가 척도라는 것은 다음과 같이 쓰일 것으로 보인다:

(1^*_S) 모든 명제 p에 대해서 소크라테스가 p를 믿으면 그 p는 소크라테스에게 참이다.

그런데 버니옛은 (1^*_S)가 프로타고라스에게, 나아가 소크라테스가 아니라면 어떤 이에게도 상대화될 수 없다고 주장하는 것으로 보인다. 왜냐하면 만약 (1^*_S)가 예컨대 프로타고라스에게 상대화된다면 이는 프로타고라스의 세계에 소크라테스의 세계가 감싸여 있다는 것이기 때문이다. 그러나 이는 이해불가능한, 버니옛의 표현을 빌리자면 인간적 조건을 초과하는 사태다. 프로타고라스가 만약 이와 같이 말한다면 그는 대화와 논쟁을 포기한 것에 다름아니다.

그러므로 버니옛식 진리 상대주의 아래서 인간척도설은 보편 양화 문장으로 서술될 수 없다. 왜냐하면 어떤 이 y가 $x \neq y$인 (1*)를 믿는다면 인간척도설에 따라 y의 세계에 x의 세계가 감싸일 것이기 때문이다. 사실 버니옛(*ibid.*, 179ff.)은 인간척도설이 참이 아니라는 소크라테스의 믿음을 줄곧 스스로가 척도가 아니라는 믿음으로 서술해왔다. 웨딘(Wedin 2005, 176)은 이러한 버니옛의 해석이 선결문제를 요구하는 것이라고 지적한다. 그러나 버니옛은 『테아이테토스』편에서 프로타고라스가 자신이 이해한 대로의 진리 상대주의자로 제시되었다고 답변할 법하다. 그러므로 우리 생각에 버니옛식 진리 상대주의에 대한 충분한 비판은 한편에서 소극적으로는 자기논박 논변이 버니옛식의 진리 상대주의를 가정하지 않고서도 상대주의 논박으로 이해될

수 있음을 보여야 하고, 다른 한편에서 보다 적극적으로는 상대주의자 프로타고라스가 헤라클레이토스주의자일 필요가 없으며 『테아이테토스』편에서 제시된 대로의 비밀스런 가르침 역시 일종의 사적 세계 이론으로 이해될 필요가 없음을 보여야 한다.

후자의 작업은 다음 장으로 잠시 미뤄두기로 하자. 우리는 다음 장에서 프로타고라스의 비밀스런 가르침이 **공통된** 대상에 대하여 서로 양립할 수 없는 성질들이 어떻게 **동시에** 나타날 수 있는지, 그 상충하는 나타남들의 문제를 해결하기 위해 도입되었음을 보일 것이다. 반면 전자의 작업은 다음 절에서 진행할 것이다. 그러나 그 전에 다음을 고려해보자. 버니옛의 이해대로 인간척도설이 다른 보편 양화 문장과는 달리 보편 양화 문장으로 쓰일 수 없다고 해보자. 즉 그것은 다만 보편적으로 상대화된 문장으로, 각자가 척도라는 것은 각자에게 참이라는 주장이다. 그런데 이러한 주장은 너무나 손쉽게 논박되지는 않는가? 왜냐하면 카스타뇰리(Castagnoli 2004, 17n108)가 적절히 지적하듯 만약 인간척도설이 보편적으로 상대화된 진리로서, 달리 말해 모두에게 참인 것으로 제시된 것이라면 그것은 인간척도설을 거짓이라고 믿는 이에게는 그것이 거짓이리라는 점으로부터 곧바로 논박될 수 있기 때문이다.[21] 그러나 우리가 자기논박 논변과 대면할 때 느끼는 어려움은 프로타고라스의 상대주의를 어떻게 이해해야 할지와 관련된 어려움이 아니다. 오히려 그 어려움은 자기논박 논변 자체의 논리에 대한 어려움이다: 논변의 핵심 부분에서 발견되는 상대화 한정사의 누락이 어떻게 정당화될 수 있는가?

버니옛식으로 자기논박 논변을 해석하는 데 있어 최대의 난점은 자기논박 논변이 자리한 위치에 있다. 왜냐하면 자기논박 논변은 버니옛(Burnyeat 1976c, 189) 스스로 말하듯 상충하는 믿음들의 문제에 있어 상대주의자가 어떻게 말해야 하는지 보인 데(170d4–e6) 뒤따라 딜레마 논변의 한 마디로서,[22] 또는 가정된 조건문의 증명으로서[23] 제시되고 있기 때문이다. 소크라테스

[21] 인간척도설이 단적인 진리로 제시되었다 해도 사정은 마찬가지다. 일단 무언가 상대적으로 거짓이면서 동시에 단적으로 참일 수는 없다고 해보자. 그렇다면 인간척도설이 거짓으로 나타나는 이에게 그것은 거짓일 것이다. 즉 인간척도설은 그이에게 상대적으로 거짓이다. 따라서 인간척도설은 단적으로 참일 수 없다. 이제, 무언가 상대적으로 거짓이면서 동시에 단적으로 참일 수 없다는 이 전제는 받아들일 만한가? 무언가 단적으로 참일 때 그것이 보편적으로, 즉 모두에게 참(보편적 참)이기도 하다면 그러하다. 왜냐하면 보편적 참이 상대적 거짓과 양립할 수는 없을 것이기에 만약 단적인 참이 보편적인 참을 함축한다면 단적인 참 역시 상대적 거짓과 양립불가능할 것이기 때문이다. 우리는 단적인 참이 어떻게 보편적 참을 함축하지 않을 수 있을지 의문을 가진다. 물론 보편적 참으로부터 단적인 참이 귀결되지는 않는다. 어떤 상대주의자는 단적인 참을 보편적 참으로 정의할 수 있을 것이다(13쪽 각주 16번 참고). 그러나 상대주의자가 단적인 참을 그런 식으로 정의해야 할 이유가 있는가? 적어도 『테아이테토스』편의 프로타고라스는 비밀스런 가르침에 따라 단적인 참의 개념을 기각할 뿐 보편적 참을 새로운 단적인 참으로 정의하지 않는다.

[22] Burnyeat 1976c, 177n8.

[23] Fine 1998a, 225, 229–30; Castagnoli 2004, 20.

에 따를 때 상대주의자는 자신의 믿음/판단에 대하여 논쟁이 벌어질 때, 즉 믿음들이 상충할 때 자신의 믿음이 그 자신에게는 참이나 다른 이에게는 참이 아니라고 말해야 한다(170e4–6). 그 다음 소크라테스는 프로타고라스의 경우에는 어떠한지 묻는다(τί δὲ αὐτῷ Πρωταγόρᾳ; 170e7). 그러므로 인간척도설에 관한 논쟁에서 프로타고라스가 인간척도설이 자신에게는 참이나 다른 이에게는 거짓이라고 말해야 한다는 데 그 (자기)논박의 계기가 있음은 그 맥락상 분명하다. 프로타고라스의 인간척도설에서 가장 미묘한 점은 그러므로 다음이다: 프로타고라스 자신에게는 인간척도설이 참이나 다른 이에게는 거짓이라는 점으로부터 프로타고라스 자신을 포함해 모든 이에게 그것이 거짓이라는 점이 귀결된다. 문제는 그러나 도대체 어떻게 소크라테스가 이렇게 추론할 수 있었는지다.

2.2 대화적 자기논박 논변으로서의 자기논박 논변

우리는 이미 서론(2쪽)에서 어떤 명제가 거짓임이 증명되지 않는다 하더라도 그것이 어떤 의미에서는 논박된다고 말할 수 있음을 보았다. 우리는『테아이테토스』편에서 자기논박 논변의 결론이 바로 그러한 의미에서 프로타고라스가 (자기)논박되었음을 보인 것이라고 이해한다. 그렇다면 남은 문제는 어떻게 그러한 결론이 귀결되는지다. 왜냐하면 상대주의자 프로타고라스는 다만 인간척도설이 자신에게는 참이나 그것이 거짓이라고 믿는 이에게는 거짓이라고 말할 따름으로 보이기 때문이다. 어째서 프로타고라스가 인간척도설이 자신에게도 거짓이라고 인정하기에 이르는가? 여기서 상대화 한정사의 누락은 핵심적이다. 만약 이 누락이 어떻게 정당화된다면 자기논박 논변의 결론이 정당하게 도출될 수 있다. 왜냐하면 프로타고라스는 상대화 한정사가 누락된 채로 인간척도설이 거짓이라는 데 동의해야 할 것이기 때문이다. 그러나 어째서 프로타고라스가 상대화 한정사의 누락을 용인해야 하는가? 왜 프로타고라스는 인간척도설이 그것이 거짓이라고 믿는 **이에게 거짓일** 따름이라고 더이상 말할 수 없게 되는가?

2.2.1 단일 상대화 가정

데니어(Denyer 1991)와 세들리(Sedley 2004)는 버니옛이 가정했던 바와 같은 이른바 단일 상대화 가정을 도입해, 그러나 버니옛과는 다른 방식으로, 자기논박 논변을 이해하고자 시도한다. 일단 단일 상대화 가정이 도입될 수 있다고 해보자. 이러할 때 "–에게"라는 상대화 한정사는 단 한 번만 쓰일 수 있지 반복될 수 없다. 그렇다면 만약 어떤 믿음이 프로타고라스가

상대화하기에 앞서 이미 다른 어떤 이(들)에게 상대화되어 있다면 프로타고라스로서도 그것을 다시 그것을 가진 이들에게 참이라고 상대화할 수는 없을 것이다. 여기서 우리가 자기논박 논변에서 어떤 결론을 기대하고 있는지 염두에 두기로 하자. 그것은 인간척도설이 거짓이라는 점이 (그 반대자들에게뿐만 아니라) 프로타고라스에게(도) 참이라는 것이었다. 그렇다면 데니어와 세들리가 보여야 할 것은 이 믿음, 인간척도설이 거짓이라는 그 반대자들의 믿음이 어떤 의미에서 (누군가에게) 이미 상대화되어 있다는 점이다.

데니어(Denyer 1991, 100)와 세들리(Sedley 2004, 59ff.)는 정확히 바로 그 일을, 그러나 서로 다른 방식으로 수행한다. 데니어는 버니옛과 같이 인간척도설이 보편적으로 상대화된 주장이라고 해석한다. 달리 말해 프로타고라스가 인간척도설을 주장할 때 그것은 모든 이들에게 참이고자 하는 것이다. 그런데 데니어는 이에 더해 인간척도설이 거짓이라는 주장 역시 인간척도설과 마찬가지로 보편적으로 상대화된다고 주장한다. 즉 누군가 인간척도설이 거짓이라고 주장할 때 그이는 그 주장을 보편적으로 상대화된 것으로, 달리 말해 모든 이들에게 참인 것으로 주장한 것이라는 것이다. 그러나 우리가 보기에 이 둘은 사정이 같지 않다. 프로타고라스가 인간척도설을 주장하면서 그것을 모든 이에게 보편적으로 상대화한다는 점은 일견 납득할 만하다. 그것은 보편적인 주장이기 때문이다. 그러나 인간척도설이 거짓이라는 것 역시 보편적인 주장인가? 데니어(Denyer 1991, 100)는 그렇다고 생각한다:

> 내가 다음과 같이 말하는 것은 이치에 맞지 않을 것이다: "무언가 [다른 이유 없이] 내 의견/믿음이기만 한 것이라면 그것은 참이지 않다. 그러나 이것은 내 의견일 뿐임을 염두에 두어라."[24]

왜 이치에 맞지 않는가? 데니어가 단적인 참/거짓을 보편적으로 상대화된 참/거짓으로 이해하기 때문이다.[25] 즉 인간척도설이 거짓이라고 믿는 이는 그것이 단적으로 거짓이라고 주장할 것이다. 그런데 만약 단적인 거짓이 보편적으로 상대화된, 모두에게 거짓이라는 것에 다름아니라면, 달리 말해 무언가 단적으로 거짓이라고 주장하는 일이 그것이 보편적으로, 모두**에게** 거짓이라는 것을 의미하는 것이라면 이이는 이로써 인간척도설이 보편적으로, 모두**에게** 거짓이라고 주장하는 것이다. 그러나 앞서 언급했듯 모든 상대주의자가 이런 식의 단적인 참/거짓 개념을 받아들여야 하는 것은 아니다.[26] 물론 어떤 상대주의자는 단적인 참/거짓을 보편적으로

[24] 여기서 데니어는 버니옛과 마찬가지로 인간척도설의 부정을 **스스로가** 척도가 아니라는 것으로 이해하고 있다.
[25] Cf. Castagnoli 2004, 17n108.
[26] 17쪽 각주 21번 참고.

상대화된 참/거짓으로 정의할 법하다. 그러나 그렇다면 자기논박 논변을 통해 이 상대주의자는 이런 식의 정의를 기각할 이유를 발견한 셈이다. 왜냐하면 보편적으로 상대화된 참/거짓으로 단적인 참/거짓을 정의했다는 데 논박의 계기가 있기 때문이다. 단적인 참/거짓을 이와 같이 정의하지 않고서도 이이는 여전히 상대주의자일 수 있다. 이러한 의미에서 데니어식으로 이해된 자기논박 논변은 상대주의 논박으로서 적절치 않다.

세들리는 데니어와 다소 다른 전략을 취한다. 세들리(Sedley 2004, 59)는 자기논박 논변을 포함하는 딜레마 논변(170e7ff.)[27]이 애초에 프로타고라스에게 상대화되어 있다고 해석한다:

(VII) 그리고 **프로타고라스 님 자신에게는** 어떤가요?(τί δὲ αὐτῷ Πρωταγόρᾳ;). 대다수의 사람들이 인간이 척도가 아니라고 생각하듯이 그분 자신도 그렇게 생각한다면, 그분이 쓴 이 『진리』는 어느 누구에게도 그렇지 않을 것이 필연적이지 않습니까? 다른 한편 그분 자신은 그렇다고 생각하지만 다수는 그 생각을 함께하지 않는다면, 다음과 같이 된다는 걸 선생도 알 겁니다. 우선, 그렇다고 여기는 이들보다 그렇지 않다고 여기는 이들이 더 많은 그만큼 그렇다기보다 그렇지 않게 된다는 것 말입니다(170e7–171a3).

즉 세들리는 딜레마 논변을 도입하는 관용어구(τί δὲ αὐτῷ Πρωταγόρᾳ;)[28]에 있는 여격(dative)을 상대화 한정사로 읽을 것을 제안한다.[29] 통상적인 이해에서 이는 다만 바로 앞서 논의된, 상충하는 믿음들의 상황에서 인간척도설에 따라서는 어떻게 말해야 하는지 논의된 바를 프로타고라스와 그의 인간척도설의 경우에 적용한 것이다. 즉 모두가 인간척도설이 거짓이라고 믿으면 (인간척도설에 따라) 인간척도설은 모두에게 거짓이다. 반면 만약 프로타고라스는 인간척도설이 참이라고 믿되 다른 많은 이들은 그것이 거짓이라고 믿으면 인간척도설은 프로타고라스에게는 참이되 다른 많은 이들에게는 (그만큼) 거짓이다.

그러나 세들리(Sedley 2004, 58)는 170e7의 여격(αὐτῷ Πρωταγόρᾳ)을 상대화 한정사로 읽는다. 그리고 이에 뒤따르는 대화를 프로타고라스**에게** 어떠한지 묻는 데 대한 답변이라고 해석한다. 그렇다면 그 답변들은 외관상 상대화 한정사가 생략되어 있기는 하나 실질적으로는 모두 프로타고라스에게 상대화된 것이다. 그러므로 인간척도설이 거짓이라고 믿는 많은 이들의 주장인즉 인간척도설이 거짓이라는 것도, 프로타고라스 그것이 그들에게 참이라고 상대화하기에 앞서 이미 프로타고라스 자신에게 상대화되어 있는 것이다. 그리고 단일 상대화

[27] Cf. Sedley 2004, 57; *contra* Fine 1998a, 225, 229–30; Castagnoli 2004, 20.

[28] LSJ *s.v.* τίς B.I.8.c.

[29] 이 제안은 최근에도 쇠렌센(Sørensen 2016, 162)에 의해 수용된 바 있다.

가정에 따라 이미 어떤 이(들)에게 상대화되어 있는 것을 다시금 (같거나 다른) 어떤 이(들)에게 상대화할 수는 없다. 결론적으로 프로타고라스는 인간척도설이 거짓이라는 그 반대자들의 믿음에 동의해야 한다. 즉 인간척도설이 거짓이라는 그 믿음은 (그 반대자들에게뿐만 아니라) 프로타고라스에게(도) 참이다.

세들리의 참신한 해석은 우리에게 몇 가지 시사점을 던져준다. 첫째 자기논박 논변의 해석은 프로타고라스가 제시한 대로의 인간척도설에 대한 비판(169d10–171d8)을 해석하는 일과 불가분 연결되어 있다. 세들리는 그 문자 그대로의 비판이 크게 두 가지 논변으로 이뤄져 있다고 본다. 이 두 논변은 모두 딜레마 논변으로서 동형의 구조를 가지고 있다. 둘째 그것은 종종 연구자들의 시야에서 벗어나고는 했던 논점 하나를 명백히 한다: 자기논박 논변은 프로타고라스**가** 그 자신의 인간척도설에 관하여 상충하는 믿음들의 상황 아래서 어떤 처지에 이르게 되는지 검토하는 것이다. 그러므로 이는 종종 이해되어 온 바와 달리 공통의 것으로 제시된 인간척도설 자체에 대한 논의가 아니다. 그것은 인간척도설 자체에 대하여 믿음들이 상충할 때 프로타고라스**가** 인간척도설에 따라 어떻게 생각하고 말해야 하는지에 관한 논의다.

그러나 세들리의 해석은 생경한 텍스트 읽기에 의존하고 있다는 문제가 있다. 첫째로 그것은 쉽사리 상대화 한정사로 생각되지 않는 여격(170c2, 170e7)을 상대화 한정사로 읽을 것을 요구한다.[30] 문제는 해당 위치가 상대화 한정사가 쓰일 법한 곳이 아니라는 데 있다. 『테아이테토스』편 내에서 상대화 한정사는 어떤 성질에 대하여 그것이 누구에게 어떠하다는 식으로 쓰였거나 아니면 드물게 어떤 믿음이 누구에게 참이라는 식으로 쓰였을 뿐, 그 자체 단독으로 쓰이거나 부정대명사 "τι"와 쓰인 적이 없다. 둘째로 그러나 무엇보다 문제인 것은 이른바 단일 상대화 가정이 실제로 자기논박 논변에서 전제되고 있다는 텍스트 근거가 있지 않다는 것이다.[31] 이는 세들리(Sedley 2004, 58) 역시 인정하는 바다. 우리는 단일 상대화 가정이 지고 있는 해석적 부담에 비추어 볼 때 침묵으로부터의 논증(*argumentum ex silentio*)만으로 그것을 받아들이기에 과연 충분한지 의문을 가진다. 그렇다면 단일 상대화 가정을 전제해야 할

[30] T 사본과 W 사본은 호격(ὦ Πρωταγόρα)으로 전하나 β 계열 사본들은 여격(τῷ Πρωταγόρᾳ)로 전한다(Hicken 1995, 321). 힉켄을 비롯해 버넷(Burnet 1900, *ad. loc.*), 디에스(Diès 1926, 199) 등은 모두 전자를 따랐다.

[31] 데니어(Denyer 1991, 92–3)는 한 가지 해석적 근거를 제시한다. 그것은 프로타고라스가 전면적인 언어 개혁을 주장한다는 것이다. 데니어에 따를 때 상대화 한정사의 반복불가능성은 통상적인 언어 습관의 개혁을 요구한다. 그러나 만약 상대화 한정사가 반복가능하다면 그러한 전면적인 개혁은 필요하지 않다는 것이다. 데니어의 해석은 프로타고라스주의를 여격으로 표현되는 상대화 한정사의 구문론적 구조에 관한 이론으로 이해하는 것이다. 그러나 채펠(Chappell 2006, 132)이 그렇게 이해하듯 프로타고라스가 요구하는 언어 개혁을 다만 보다 적확한 언어사용을 위한 의미론적 권고로 이해할 수도 있다. 달리 말해 데니어가 제시하는 텍스트 근거는 그다지 결정적이지 않다.

다른 어떤 이유가 있는가? 다시금 버니옛에게 있어서처럼 『테아이테토스』편에서 프로타고라스주의가 헤라클레이토스주의와, 즉 일종의 사적 세계 이론과 수렴되고 있음이 지적될 수 있다(Sedley 2004, 58–9). 그러나 우리는 다음 장에서 프로타고라스의 비밀스런 가르침 가운데 제시된 만물유전설이 사적 세계 이론으로 이해될 이유가 없음을, 또한 프로타고라스주의가 헤라클레이토스주의를 함축할 이유도 없음을 볼 것이다. 그러나 그 전에 우리는 마지막으로 이제 어떻게 자기논박 논변을 상대주의 논박으로 이해할 수 있는지 논의해야 한다.

2.2.2 자기논박 논변 이면의 대화 또는 논쟁

앞 절에서 우리는 단일 상대화 가정이 도입될 수 있다면, 그리고 어떻게 인간척도설이 거짓이라는 점이 그 자체로 또는 이미 상대화된 것이라면 자기논박 논변의 논리를 이해할 수 있으리라 기대했다. 그러나 단일 상대화 가정이 자기논박 논변에서 전제되어 있다는 어떤 텍스트적 또는 철학적 이유를 찾기 어려웠다. 그리고 인간척도설이 거짓이라는 점이 그 자체로 또는 이미 상대화되어 있다고 주장하기 위해서는 생경한 텍스트 읽기를 감행해야 했다. 결국 둘 모두 자기논박 논변이 문제적이지 않게끔 도입된 작위적인 해석적 장치들인 셈이다.

우리는 위에서 자기논박 논변의 결론을 일종의 (화용적 자기논박 논변과 구분되는) 대화적 자기논박 논변의 그것으로 볼 것을 제안했다. 이러한 이해에 따를 때 자기논박 논변은 프로타고라스가 애초에 참이라고 주장했던 인간척도설을 논박의 결과 거짓이라고 인정할 수밖에 없게 되었다는 점에서 프로타고라스가 대화적으로 (자기)논박됨을 보이고자 하는 것이다. 결론적으로 프로타고라스는 더이상 인간척도설을 주장하지 못하는 상황에 이른다. 그런데 이러한 대화적 자기논박은 그 구체적인 대화 및 논쟁의 실행에 전적으로 의존하는 것이다. 무언가 대화적으로 자기논박된다고 하기 위해서는 화용적 자기논박의 경우도 그러하듯 어떤 특정한 언어적 실행이 **가능하다는 것**만으로는 충분치 않다. 화용적 자기논박의 경우 예컨대 "나는 쓰지 않는다"라는 명제의 반례는 오직 내가 실제로 그 명제를 쓸 때, 그때 비로소 구성된다. 마찬가지로 대화적 자기논박의 경우 역시 무언가 대화적으로 (자기)논박된다고 하기 위해서는 구체적인 대화 및 논쟁이 실행되어야 한다. 다만 그 가능성을 생각할 수 있을 뿐이라면 대화 및 논쟁이 실제 실행된다는 조건에서 그것이 논박될 수 있으리라 예상할 따름인 것이다.

그런데 만약 그렇다면 그 구체적인 대화 및 논쟁의 실행에서 자기논박 논변의 논리를 이해해 볼 실마리를 찾아 볼 수 있지는 않은가? 에밀손(Emilsson 1994)과 카스타뇰리(Castagnoli

2004)가 바로 그러한 작업을 수행한 바 있다. 에밀손(Emilsson 1994, 137)은 자기논박 논변이 암시하고 있는 프로타고라스와 반대자들 사이 구체적인 대화 및 논쟁을 재구성해보면 어떻게 프로타고라스가 자기논박되는지 이해할 수 있다고 주장한다. 우리 생각에 이 기대는 상당한 정도로 실현되었다. 에밀손의 제안은 카스타뇰리에 의해 보다 다듬어지고 확장된다. 첫째 카스타뇰리는 텍스트를 에밀손과 달리 읽음으로써 에밀손의 해석에서 걸림돌이었던 바를 제거한다. 둘째 카스타뇰리는 에밀손이 다소 미진하게 남겨두었던바 어째서 프로타고라스가 인간척도설이 그렇게 믿는 이들에게 거짓이라고 대답할 수 없는지 그 구체적인 논리를 제시한다.[32,33]

2.2.2.1 에밀손의 제안

앞서 우리는 자기논박 논변이 프로타고라스와 (다수의) 반대자들 사이 인간척도설 자체에 관하여 믿음들이 상충하고 있다는 가정에서 출발한다고 언급했었다.[34] 보다 정확히 말해, 소크라테스는 그 논변에 앞서 믿음들이 상충함에 따라 **논쟁이 벌어질 때** 그 문제를 인간척도설에 따라서 어떻게 해결해야 하는지 해결책을 제시했었다(170d4–e6): 각각의 믿음들은 그 믿음들을 가진 이들 각자에게는 참이라고 말해져야 한다. 그 다음 소크라테스는 그럴 법해 보이지 않는 가정을 도입해 본다(170d7–171a1): 만약 프로타고라스를 포함해 모든 이들이 인간척도설이 참이 아니라고 믿는다면 어떠한가? 그렇다면 인간척도설에 따라 인간척도설은 모든 이에게 참이 아닐 것이다. 그러나 이 조건문은 인간척도설을 주장하는 프로타고라스 역시 그것이 참이라고 믿지 않는다고 가정한다는 점에서 그럴 법하지 않다. 오히려 다른 모든 이들이 그것이 참이 아니라고 믿을지언정 프로타고라스 자신은 그것이 참이라고 믿을 것이다(171a1–3). 이제 소크라테스는 자기논박 논변을 제시한다(171a6–171c4). 그 맥락이 분명히 하듯 자기논박 논변의 목표는 그러므로 프로타고라스 자신이 인간척도설이 참이라고 믿는다 하더라도 종국에 가서는 그 역시 인간척도설이 참이 아니라고 동의하게 된다는 것이다(171b10–c4).

---

[32] 나아가 카스타뇰리는 프로타고라스의 인간척도설에 대한 소크라테스의 문자 그대로의 비판(169d10–171d8) 전체의 구조에 대한 새로운 이해를 도모한다. 이에 대해서는 카스타뇰리(Castagnoli 2004, 21f.)의 해당 논의를 참고하라.

[33] 에밀손의 작업으로부터 촉발된 다른 연구로는 베멜만스(Bemelmans 2002)의 것이 있다. 그러나 베멜만스(*ibid.*, 78–9)는 우리와 달리, 그러나 버니옛과 같이 『테아이테토스』편에서, 그리고 자기논박 논변에서 인간척도설이 단적인 진리로 주장(assertion)되었다고 생각한다. 우리는 앞서 만약 인간척도설이 단적인 진리로 제시된 것이라면 단적인 참이 상대적 거짓과 양립불가능하다는 점에서 그 논박은 어렵지 않다고 지적한 바 있다(17쪽 각주 21번 참고). 베멜만스의 해석에 대해서도 같은 지적을 할 수 있을 것이다. 구체적으로 베멜만스가 어떻게 자기논박 논변을 해석하고 있는지는 해당 논의(*ibid.*, 82f.)를 참고하라.

[34] 20쪽 참고.

자기논박 논변의 첫 5행은 이 점을 (재)서술하고 있다(171a6–10):

(1) 프로타고라스 자신은 인간척도설을 믿는다 하더라도 다른 이들이 그것을 믿지 않는다면 인간척도설은 (그들에게 있어) 참이 아니다. 그러므로,
(2) 프로타고라스는 그 자신의 믿음인즉 인간척도설이 (그것이 참이 아니라고 믿는 이들에게) 거짓임을 그 스스로 인정할 것이다(171b1–3). 그러나,
(3) 그 다른 이들은 프로타고라스와 달리 자신들이(ἑαυτούς) 틀렸다고 인정하지 않을 것이다(171b4–6).
(4) 프로타고라스는 이들의 바로 이 믿음 역시 참이라고 동의할(ὁμολογεῖν) 것이다(171b7–9). 그러므로,
(5) 인간척도설이 거짓이라는 점은 프로타고라스 그 자신에 의해 동의된다(171b10–c4).

이상에서 상대화 한정사는 프로타고라스가 요구할 법한 곳에 삽입되었다(1)(2). 그러나 (3)과 (4) 두 군데는 상대화 한정사를 삽입되지 않았다. 전자의 누락은 프로타고라스의 반대자들이 인간척도설을 (단적인) 참이 아니라고 믿는다는 점에서 정당화될 수 있을 것으로 보인다.[35] 왜냐하면 인간척도설이 참이 아니라고 믿어 상대주의자가 아닌 이들이 상대화 한정사를 고집하지는 않을 터이기 때문이다. 반면 후자의 경우 그 상대화 한정사는 소크라테스의 논변이 성립하기 위해서 누락되어야 한다. 그래야 (4)로부터 (5)로의 추론이 정당화될 것이기 때문이다. 문제는 왜 (4)에서 프로타고라스가 상대화 한정사를 쓸 수 없느냐는 데 있다. 프로타고라스는 별문제 없이 다음과 같이 동의할 수 있을 것으로 보이기 때문이다:

(4*) 인간척도설이 거짓이라는 점에 있어 프로타고라스의 반대자들 자신들은 프로타고라스와 달리 틀리지 않았다는 바로 그 믿음 역시 **그들에게** 참이다.

그러나 (4*)로부터는 (5)가 정당하게 추론될 수 없는 것으로 보인다. 추론되는 것은 오히려 다음일 것이다:

(5*) 인간척도설이 (인간척도설이 참이 아니라고 믿는) **반대자들에게** 거짓이라는 점은 프로타고라스 그 자신에 의해 동의된다.

[35] Cf. 정준영 2013, 303n426; Burnyeat 1976c, 184–5.

그러므로 여전히 프로타고라스는 인간척도설이 참이라고 믿을 수 있다. 자기논박 논변은 상대주의자 프로타고라스를 논박하기는커녕 제자리에서 악순환에 빠진 듯 보인다.

에밀손은 프로타고라스와 그 반대자들이 무언가 인정한다거나(*συγχωρεῖν*)(2) 인정하지 않는다고(*οὐ συγχωρεῖν*)(3) 말하고 있다는 데 착안해 획기적인 해석을 제안한다.[36] 어떤 이가 무언가 주장한다고 할 때 이를 그이가 그 무언가를 인정한다고 보고한다는 것은 부자연스럽다(Emilsson 1994, 138). 마찬가지로 (3)에서 프로타고라스의 반대자들이 인간척도설이 참이 아니라고 믿는 자신들은 틀리지 않았다고 주장하고 있다는 것(Burnyeat 1976c, 186–7)은 부자연스러운 해석이다(Emilsson 1994, 139–40). 무언가 인정한다는 것은 어떤 말이나 주장 또는 제시된 어떤 사실을 인정한다는 것이지 그 무언가를 적극적으로 주장한다는 것이 아니기 때문이다. 그렇다면 프로타고라스와 그 반대자들은 무엇을 인정했을 것인가? 우리는 여기서 자기논박 논변이 (인간척도설 자체에 관하여) 믿음들이 상충해 논쟁이 벌어지고 있는 맥락 가운데 제시되고 있음에 주목해야 한다: 프로타고라스의 믿음인즉 인간척도설은 공개되어 각자의 판정(*κρίσις*)에 맡겨졌다(170d4–e6); 그 결과 수많은 이들이 그의 인간척도설에 관하여 다른 믿음을 가지고 프로타고라스에게 반대한다(170d1–3, e9). 이러한 맥락을 염두에 둔다면 우리는 프로타고라스와 그 반대자들이 무언가 인정하고 인정하지 않는다는 소크라테스와 테오도로스의 보고를 프로타고라스가 그 반대자들의 어떤 주장을 인정한다는 것으로, 그리고 그 반대자들이 프로타고라스의 어떤 주장을 인정하지 않는다는 것으로 읽을 수 있다.

이제 (2)에서 프로타고라스가 무엇을 인정하고 있다는 것인지 알 수 있다:

(2*) 프로타고라스는 인간척도설이 참이 아니라는 그 반대자들의 주장이 (그들에게) 참이라고 인정한다.

(3)의 경우는 어떠한가? 프로타고라스의 반대자들은 무엇을 인정하지 않는가? 반대자들은 자신들이 틀렸다는 것을 인정하지 않는다. 즉 프로타고라스는 그 반대자들에게 그들이 틀렸다고

[36] "인정하다"라는 표현에 주목하는, 그러나 완전히 다른 연구로는 워터로우(Waterlow 1977)의 것이 있다. 워터로우(*ibid.*, 29–30)는 프로타고라스가 어떤 이의 주장인즉 *a*가 F라는 것이 (단적으로) 참이라 믿어도 그 자신 *a*가 F라고 믿을 필요는 없다고 주장한다. 이는 워터로우가 프로타고라스의 비밀스런 가르침을 헤라클레이토스주의적인 사적 대상 또는 세계에 관한 이론으로 해석하기 때문이다. 각자의 일차 수준 믿음은 오직 각자의 사적 세계 또는 실재에 대응한다. 그럼에도 어떤 이는 다른 이의 일차 수준 믿음이 참이라는 이차 수준 믿음을 가질 수 있다. 그러나 그것은 다만 그 다른 이에게 상대화된 어떤 세계 또는 실재가 있어 그 일차 수준 믿음을 참이게 할 것이라는 점을 의미할 따름이다. 이러한 사적 세계 이론에서 믿음들 사이의 상충은 불가능하다. 아마 이러한 이유에서 파인(Fine 1998a, 222)이 상충하는 믿음들의 경우에는 사적 세계 이론이 적용되지 않는다고 말하는 것일 터이다.

주장했어야 한다. 그러나 상대주의자가 어떻게 상대방이 틀렸다고 말할 수 있는가? 프로타고라스가 앞서 인정했던 바는 인간척도설이 반대자들에게 참이 아닐 수 있다는 것이었다. 프로타고라스는 여전히 인간척도설이 그 자신에게는 참이라고 주장할 수 있다. 달리 말해 인간척도설이 참이 아니라는 반대자들의 주장은 프로타고라스에게 거짓이다. 프로타고라스는 바로 이 점을 반대자들에게 주장할 수 있다. 그러므로 (3)에서 프로타고라스의 반대자들이 인정하지 않는 것은 그들의 주장인바 인간척도설이 거짓이라는 것이 (프로타고라스에게) 거짓이라는 점이다.

이상의 해석에 따를 때 왜 프로타고라스는 (5)에서 상대화 한정사를 써서 동의할 수 없었는가? 왜냐하면 비-상대주의자로서 프로타고라스의 반대자들이 바로 그 점에 반대했기 때문이다(3). 그러므로 만약 프로타고라스가 반대자들과 대화를 이어가고자 한다면 그에게 남은 선택지란 (4), 그리고 (5)뿐이다. 그렇지 않고 프로타고라스가 상대화 한정사를 고집한다면 대화는 파행으로 치달을 것이다. 그런데 만약 대화가 파행에 이른다면 프로타고라스의 반대자들로서는 인간척도설이 거짓이라는 그들의 믿음에 어딘가 잘못되었다는 그 어떤 문제제기도 프로타고라스로부터 받지 못한 것이다. 그러므로 여전히 이들은 자신들이 틀렸다고 생각지 않을 것이다. 나아가 그들은 프로타고라스가 사실상 자신들에게 동의했다고 여길 것이다(Emilsson 1994, 145). 결론적으로 에밀손(*ibid.*, 142)에 따를 때 자기논박 논변에서 프로타고라스의 반대자들이 자신들은 틀렸다고 인정하지 않는다는 점(3)과 프로타고라스가 이에 참이라고 인정할 수밖에 없다는 점(4)은 왜 프로타고라스가 인간척도설이 거짓이라는 반대자들의 상대화하지 못하는지(5) 보여준다.

최종적으로 에밀손(*ibid.*, 141)에 의해 재구성된 자기논박 논변 이면의 대화 또는 논쟁은 다음과 같이 재구성될 수 있다:

> **반대.** [우리는 인간척도설이 거짓이라고, 그러므로 이 점에 있어서 프로타고라스 당신이 틀렸다고 믿는다.]
> **프로타.** 나는 그 믿음이 당신들에게 참임을 인정한다(2).
> **반대.** [그러므로 인간척도설은 거짓이다.]
> **프로타.** [그렇다. 인간척도설이 거짓이라는 당신들의 믿음은 당신들에게 거짓이다. 그러나 당신들의 믿음은 내게는 거짓이다.]
> **반대.** 아니다. 우리는 우리가 틀렸다고 인정하지 않는다(3)[=우리는 인간척도설이 거짓이라는 우리의 믿음이 (우리에게는 참이나) 프로타고라스 당신에게는 거짓이라고 인정하지 않는다.]
> **프로타.** 나는 그러한 믿음이 참이라는 데 동의한다(4).

2.2.2.2 카스타뇰리의 수정 제안

에밀손의 제안은 자기논박 논변의 논리를 이해하는 데 있어 전기를 마련했다고 할 만하다. 그러나 에밀손의 해석에 문제가 없는 것은 아니다. 위 재구성(2.2.2.1)은 사실 꽤 파격적이다. 무엇보다 자기논박 논변의 텍스트(v)에서 프로타고라스가 반대자들에게 그들의 믿음이 프로타고라스 자신에게는 거짓이라고 주장한다는 아무런 흔적을 찾아볼 수 없다(Emilsson 1994, 143). 나아가 카스타뇰리(Castagnoli 2004, 19)가 지적하듯 어떤 의미에서 프로타고라스는 여전히 (4)에서 (5)로 이행하지 않을 수 있다. 에밀손은 프로타고라스가 상대화 한정사를 고집하면 대화가 파행에 이른다고 지적한다. 그러나 대화가 파행에 이르게 되는 것이 온전히 프로타고라스의 탓인 것은 아니다. 프로타고라스의 반대자들 역시 대화의 파행에 책임이 있다. 왜냐하면 프로타고라스가 상대화 한정사를 고집하듯 그 반대자들은 상대화 한정사의 제거를 고집하기 때문이다. 그렇다면 대화의 파행이라는 결론이 어째서 프로타고라스에게만 불리하게 이해되어야 하는가? 우리가 보기에 자기논박 논변이 인간척도설이 형식적으로 비일관적임을 보이고자 하는 것이 아니라는 에밀손(Emilsson 1994, 144)의 주장은 흠잡을 데 없다. 그러나 그렇다면 어떤 의미에서 자기논박 논변으로 상대주의자 프로타고라스가 (자기)논박되었다고 할 수 있는지 해명되어야 한다. 바로 이 점이 에밀손의 해석에서 미진한 부분이다.

카스타뇰리는 에밀손의 해석을 개선하고자 한다. 먼저 카스타뇰리(Castagnoli 2004, 19)는 자기논박 논변 가운데 (3)에 해당하는 텍스트를 에밀손과, 그리고 OCT 신판 편집자인 힉켄(Hicken 1995, 322)과 달리 읽는다. 둘째, 카스타뇰리(Castagnoli 2004, 19–20)는 이러한 수정에 근거해 자기논박 논변 이면의 대화 또는 논쟁을 다시 재구성한다. 이렇게 새로이 재구성된 프로타고라스와 그 반대자들 사이 대화 또는 논쟁은 에밀손의 그것보다 덜 생경하며 어째서 프로타고라스가 (5)를 말할 수밖에 없게 되는지 보다 명확히 보여준다.

카스타뇰리가 문제 삼는 구절은 다음이다:

> 그러나 다른 이들은 자신들이(ἑαυτούς) 틀렸다고 인정하지 않겠지요?
> Οἱ δέ γ' ἄλλοι οὐ *συγχωροῦσιν ἑαυτοὺς* ψεύδεσθαι; (171b4–5).

힉켄(Hicken 1995, 322)의 보고에 따를 때 "ἑαυτοὺς" 로 전하는 W 사본을 제외하면 나머지 사본들(β 계열 사본들과 T 사본)은 모두 "ἑαυτοῖς"로 전한다. 여기서 카스타뇰리(Castagnoli 2004, 19)는 소수 사본을 좇은 힉켄과 달리 다수 사본에 따라 텍스트를 읽는다:

Οἱ δέ γ' ἄλλοι οὐ *συγχωροῦσιν ἑαυτοῖς* ψεύδεσθαι; (171b4–5).[37]

이를 어떻게 이해할 것인가? 사실 에밀손(Emilsson 1994, 139n8)도 이와 같이 여격으로 읽는 독법을 고려한 바 있다. 그러나 에밀손은 부정법 동사 "ψεύδεσθαι"의 주어를 "αὐτόν"으로, 즉 반대자들이 아닌 프로타고라스로 해석하는 한 가지 가능성을 간과했다. 이는 보기보다 생경한 독법이 아니다. 왜냐하면 이에 바로 앞서 유사한 구조의 문장이 제시된 바 있기 때문이다:

> 그러면 자기 생각이 틀렸다는 것을 인정할 것 아니겠습니까? 그가 틀렸다고 생각하는 이들의 생각이 참이라고 동의하니까 말이지요.
> Οὐκοῦν τὴν αὑτοῦ ἂν ψευδῆ *συγχωροῖ*, εἰ τὴν τῶν ἡγουμένων *αὐτὸν ψεύδεσθαι* ὁμολογεῖ ἀληθῆ εἶναι; (171b1–2).

이러할 때 문제의 문장은 다음처럼 해석된다:[38]

(3*) 그러나 다른 이들은 [그가] 그들 자신들에게 있어 틀린 것이라고는 인정하지 않겠지요?[39]

이러한 독법은 자기논박 논변 이면의 대화 또는 논쟁을 재구성하는 데 있어 상당한 이점을 가진다. 첫째 그것은 자기논박 논변 가운데서도 상대화 한정사가 사용되었음을 의미하는 것이기에 자기논박 논변에서 상대화 한정사 누락이라는 문제의 심각성을 누그러뜨린다. 그 누락은

---

[37] 언급되었듯 이는 버넷(Burnet 1900, *ad. loc.*)과 디에스(Diès 1926, 201)가 채택하는 읽기이기도 하다.

[38] Cf. Bemelmans 2002, 81–2. 폴란스키(Polansky 1992, 131)는 다음과 같이 말한다:

> 이 구절들[=171b4–7]은 그의 교설[=인간척도설]이 거짓이라는 점이 **다른 이들에게** 참일 뿐이라고 말하려는 프로타고라스의 시도를 반박한다(강조는 저자).

이는 분명 에밀손이나 베멜만스, 카스타뇰리의 해석과 유사하다(cf. Castagnoli 2004, 19n119, n121). 그러나 폴란스키(Polansky 1992, 130)는 해당 구절을 여격으로 읽지 않는다. 또한 폴란스키가 정확히 어떤 논리로 프로타고라스의 반대자들이 프로타고라스가 그들의 주장을 상대화하는 데 반대하고 이에 프로타고라스가 동의할 수밖에 없다고 해석하는지는 불분명하다. 어쩌면 폴란스키는 인간척도설이 단적으로 거짓이라는 주장, 그래서 인간척도설이 또한 보편적으로 거짓이라는 주장을 상대화하려는 시도가 가진 어떤 불합리한 점을 지적하려는 것일 수 있다. 왜냐하면 이는 어떤 의미에서 반대자들의 주장을 **왜곡**하는 것이기 때문이다. 반대자들은 (그들에게) 상대화된 자신들의 주장을 자신들이 한 주장으로 생각하지 않을 것이다. 그러나 이러한 불일치가 어째서 프로타고라스의 패배로 이어지는가? 왜냐하면 폴란스키의 해석은 다만 프로타고라스가 상대화 한정사를 고집하는 만큼 그 반대자들이 상대화 한정사 없는 단적인 주장을, 또는 보편적인 주장을 고집한다는 것을 보일 따름이기 때문이다.

[39] 물론 카스타뇰리(Castagnoli 2010, 57) 스스로 언급하듯 『테아이테토스』편에서 "ψεύδεσθαι"가 상대화 한정사와 같이 쓰인 바가 없다는 점이 문제로 지적될 수 있다. 그러나 근방에 다음의 구절이 있다:

> 어떤가요? 그때 선생이 하는 판단이 선생 자신에게는 참이지만 수많은 사람들에게는 거짓이라고 우리가 말했으면 하나요?
> Τί οὖν; βούλει λέγωμεν ὡς σὺ τότε σαυτῷ μὲν ἀληθῆ δοξάζεις, *τοῖς μυρίοις ψευδῆ* [*δοξάζεις*]; (170e4–5).

카스타뇰리의 말마따나 만약 "ψεύδεσθαι"가 "ψευδῆ δοξάζειν"과 교환가능한 의미를 가진다고 한다면 우리는 이 구절을 "ψεύδεσθαι"를 상대화 한정사와 함께 쓰는 것이 불가능한 것은 아니라는 일종의 간접 증거로 이해해 볼 수 있다.

다만 독자로 하여금 그것을 보충할 수 있으리라는 기대에 따른 것일 따름이다.[40] 둘째 이러한 수정 독법은 (2)와 (3*)으로부터 비교적 손쉽게 그 이면에서 이뤄질 대화 또는 논쟁을 추론할 수 있게 한다. 왜냐하면 다음이 받아들여진다고 할 때,

(T) *a*가 *x*에게 F일 때, 오직 그때, *a*가 F라는 것은 *x*에게 참이다;

프로타고라스가 틀렸다는, 달리 말해 프로타고라스가 믿는 인간척도설이 거짓이라는 반대자들의 믿음이 참이라는 프로타고라스의 인정은 (인간척도설에 따라) 그들에게 인간척도설이 거짓임을 함축하기 때문이다.[41] (3*)에서 프로타고라스의 반대자들이 인정하지 않으려 하는 것이 바로 이 점이다:

(3*) 그러나 다른 이들은 [그가] 그들 자신들에게 있어 틀린 것이라고는 인정하지 않겠지요?

셋째 우리는 왜 프로타고라스가 (5)에서와 같이 동의할 수밖에 없는지 이해할 수 있다.

이제 카스타뇰리(Castagnoli 2004, 19–20)의 재구성을 보자:

반대. 우리는 인간척도설이 거짓이라고 생각한다.
프로타. 나는 (인간척도설에 따라) 인간척도설이 거짓이라는 생각이 (당신들에게) 참이라고 인정한다 .
반대. 그러므로 인간척도설은 거짓이다.

---

[40] 그렇다면 해당 구절에서는 왜 상대화 한정사가 누락되지 않았는가? 왜냐하면 바로 이 점, 반대자들이 인간척도설이 그들에게 거짓이라고인정하지 않으리라는 것이 자기논박 논변에서 새로이 제시된 논점이기 때문이다.

[41] 우리는 *a*가 *x*에게 F일 때, 오직 그때, *a*가 F라는 것은 *x*에게 참이라는 원리(T)가 받아들여질 만하다고 생각한다. 즉 일차 수준 믿음과 이차 수준 믿음은 서로 번역될 수 있다. 그러나 몇몇 연구자들(e.g. Waterlow 1977, 32; Fine 1998a, 205–6)은 이에 관해 이견을 제시한다. 이들은 『테아이테토스』편에서 프로타고라스가 적어도 진리 개념을 상대화하지는 않았다고 주장한다. 참/거짓 개념은 여전히 단적이다: *a*가 *x*에게 F일 때 그때 *a*가 *x*에게 F라는 것은 단적으로 참이다. 즉 『테아이테토스』편에서 상대주의는 다만 각각의 믿음들/판단들에 그것을 참이게 해주는 각각의 실재들 또는 사실들이 상응한다는 것일 따름이다. 이때 상대화된 것은 진리 자체가 아니라 사실 또는 실재다. 그러나 진리에 관한 일종의 대응이론(correspondence theory; cf. Waterlow 1977, 32–3; Burnyeat 1982, 32–3)을 가정할 때 (T)는 워터로우가 말하는바 이른바 사실 상대주의(relativism of facts)의 자연스런 확장이다. 예컨대 *p*가 *x*에게 (단적으로) 참이라고 할 때 *p*에 대응하는 대상 또는 사실이 *x*의 세계 가운데 있을 것이다. 또는 *x*의 상대적 세계는 *x*가 가진 임의의 믿음 *p*를 참이게 하는 사실들로 구성되어 있을 것이다. 워터로우와 파인은 이 사실과 *p* 사이의 관계가 상대적이 아니라 단적이라고 생각한다. 그러나 워터로우(Waterlow 1977, 20–1)의 말마따나 각자의 세계가 각자의 사적 세계로서 서로 분리되어 절연되어 있다면, ¬*p*라는 믿음을 가지고 있거나 아니면 *p*나 ¬*p*에 관해 아무런 생각이 없는 이에게는 *p*에 대응하는 사실이 있지 않을 것이다. 그럼에도 워터로우와 파인은 *p*가 단적으로 참이라고 주장한다. 우리가 여기서 물어야 할 것은 이 "참이다"의 의미다. *y*에게 *p*에 대응하는 사실이 있지 않음에도 *p*가 (단적으로) 참인 이유는 그에 해당하는 사실이 *x*에게 있기 때문일 것이다. 반대로 ¬*p*에 대응하는 사실이 *x*에게는 있지 않을 것이나 그것은 *y*에게 그에 대응하는 사실이 있다는 의미에서 (단적으로) 참일 것이다. 우리는 여기서 *p*와 ¬*p* 각각에 대하여 서술되는 "참이다"가 이미 상당히 다른 의미를 가지는 것은 아닌지 의구심을 가진다. *x*에게 *p*가 참이고 *y*에게 ¬*p*가 참이라는 것은 이미 *x*에게 *p*가 (상대적으로) 참이고 *y*에게 ¬*p*가 (상대적으로) 참이라는 것 아닌가?

프로타. 나는 인간척도설이 (당신들에게) 거짓이라고 인정한다.
반대. 아니다. 우리는 인간척도설이 우리에게 거짓인 것이라고는 인정하지 않는다. 그것은 단적으로 거짓이다.
프로타. 나는 그 생각, 인간척도설이 단적으로 거짓이라는 생각이 당신들에게 참이라는 데 동의한다. 즉 나는 인간척도설이 당신들에게 (단적으로) 거짓이라고 동의한다.

프로타고라스는 여기서 마지막과 같이 말할 수 없다. 왜냐하면 이는 정확히 반대자들의 주장을 부정하는 것이기 때문이다. 달리 말해 인간척도설이 반대자들에게 거짓일 따름이라고 말함으로써 프로타고라스는 인간척도설이 단적으로 거짓이라는 반대자들이 틀렸다고 주장하는 셈이다. 그러므로 모든 이들의 믿음이 각자에게 참이라는 인간척도설을 믿는 프로타고라스는 그 반대자들에게 인간척도설이 그들에게 거짓이라고 말할 수 없다.

그렇다면 이제 프로타고라스에게는 어떤 할 말이 남아 있는가? 우리는 프로타고라스가 (5)를 상대주의자로서 말할 수 있다는 데 주목해야 한다. 왜냐하면 인간척도설이 (단적으로) 거짓이라는 프로타고라스의 동의로부터 귀결되는 바란 다만 인간척도설이 거짓이라는 것이 프로타고라스에게 참이라는, 달리 말하자면 인간척도설이 프로타고라스에게 거짓이라는 것뿐이기 때문이다. 여전히 진리는 상대적일 수 있고, 이 점에서 상대주의자 프로타고라스는 (5)와 같이 말하기를 감수할 것이다. 그러나 그 대가로 프로타고라스는 상대주의자로 처신하는 한 더이상 대화와 논쟁에 참여할 수 없게 되었다. 프로타고라스는 정확히 대화적으로 (자기)논박되었다: 프로타고라스는 애초에 무언가 (상대적으로 자신에게) 참이라고 주장했으나 논박의 결과 이제는 그것이 (자신에게 역시) 거짓이라고 말할 수밖에 없다; 결론적으로 프로타고라스는 대화와 논쟁에서 그 같은 주장을 견지할 수 없게 되었다.

우리는 이상의 해석이 상당한 정도의 설득력을 가진다고 판단한다. 그것은 텍스트를 작위적으로 읽지 않으면서 어떻게 프로타고라스가 대화와 논쟁에서 퇴출되기에 이르는지 충분히 해명하고 있다. 첫째, 문제의 구절(171b4–5)은 다수 사본에서 여격으로 전하고 있을 뿐만 아니라 힉켄을 제외하고 주요 편집자들에 의해 공통적으로 여격으로 읽히고 있다. 서로 대립되는 읽기들 가운데 무엇을 채택할지는 일차적으로 문헌학의 문제다. 그러므로 문헌학적이지 않은 이유로 텍스트를 수정하는 일은 지양되어야 한다. 반대로 이해가 난망한 자리는 적극적인 해석적 개입을 요청한다. 어떤 의미에서 철학사가의 철학자적 역량이란 바로 이러한 순간에 발휘되는 것이다. 이러할 때 여격 읽기는 이른바 난독 제안(*lectio difficilior*)에 따라

대격 읽기보다 선호될 이유가 있다.[42] 둘째로 우리는 에밀손이 이미 자기논박 논변 이면의 대화 또는 논쟁을 꽤 설득력 있게 그려낸 바 있음을 기억해야 한다. 그럼에도 이러한 노선의 해석은 별다른 지지를 받지 못한 것으로 보인다. 그 이유가 무엇인가? 우리가 보기에 이는 정확히 어떤 논리로 프로타고라스가 대화와 논쟁에서 퇴출되기에 이르는지, 달리 말해 어떤 논리로 프로타고라스가 논박되기에 이르는지 명백하게 밝혀지지 않았기 때문이거니와 또한 대화와 논쟁에서 퇴출된다는 것이 어떤 의미에서 논박되었다는 것인지 제시되지 못했기 때문이다. 자기논박 논변 해석에서 카스타뇰리가 기여한 바란 궁극적으로 바로 이 점일 것이다.

우리는 이상으로 프로타고라스의 상대주의와 같이 극단적인 이론이 대화와 논쟁에서 견지될 수 없는 입장임을 보았다. 그러나 이로써 프로타고라스주의가 거짓임이 드러난 것은 아니었다. 왜냐하면 프로타고라스는 다만 대화적으로 자기논박되었을 따름이기 때문이다. 그러므로 프로타고라스는 원리상 여전히 상대주의자로 처신할 수 있다. 이런 의미에서 대화와 논쟁은 우리가 (자발적으로) 선택한 바다. 그러나 프로타고라스는 대화와 논쟁에 참여하지 않는다는 조건에서만 상대주의자일 수 있다. 만약 이 조건이 사소한 것이라면 대화와 논쟁에서 견지될 수 있는지 여부는 어떤 철학적 입장을 취할지 결정하는 데 별로 중요한 고려 사항이 아닐 것이다. 반면 만약 대화와 논쟁에 참여한다는 것이 철학함과 학문함에 있어 결코 포기되어서는 안 되는 것이라면, 또는 어떤 의미에서는 그 본질을 이루는 것이라면 어떤 철학적 입장이 대화와 논쟁에서 견지될 수 없다는 사실은 그것이 철학적으로 가치 있는 것인지 여부에 있어 결정적이다. 철학함과 학문함에 있어 대화 또는 논쟁은 과연 어떤 의미를 가지는가? 자기논박 논변은 프로타고라스주의가 대화와 논쟁을 쓸모 없게 만든다는 소크라테스의 불만(161e4–7)이 프로타고라스의 변론(165e8–168c5)이 요구한 바에 따라 보다 철학적으로 엄밀하게 표현된 것이다. 그것은 만약 프로타고라스주의가 참이라면 대화와 논쟁은 쓸모 없다는 점을 방증한다.

우리는 다음 장에서 소크라테스의 헤라클레이토스주의 논박을 검토함으로써 소크라테스가 어떤 조건에서 언어가 가능해진다고 보았는지 논의할 것이다. 그 가능해진 언어란 소크라테스에게 있어 짧게 묻고 답하는 문답법에 다름아닌바 그러한 언어로써 어떤 일이 가능해지는가? 그것은 철학함과 학문함에 있어 어떤 의미를 가지는가?

---

[42] 난독 제안(*praestat lectio difficilior*)이란 두 가지 가능한, 그리고 모두 의미가 통하는 읽기가 있을 때 둘 가운데 더 이해하기 어려운 읽기를 채택해야 한다는 원칙이다. 이는 "둘 가운데 어떤 것이 다른 하나로 이어졌을까"(*utrum in alterun abiturum erat*)라는 물음에 근거한다. 왜냐하면 필사하는 와중에 더 쉬운 읽기를 더 어려운 읽기로 고치기보다 더 어려운 읽기를 더 쉬운 읽기로 고칠 법하기 때문이다(West 1973, 51).

제3장

만물유전설 논박: 실행적 자기논박

우리는 앞 장에서 대화와 논쟁의 맥락이 프로타고라스로 하여금 그 자신의 인간척도설을 부정하도록 강제함을 보았다. 이는 인간척도설이 **프로타고라스에게** 역시, 그러므로 프로타고라스를 포함해 모든 이들에게 거짓이라는 점을 의미했다. 그러나 모든 이에게 인간척도설이 거짓이라고 해서 이로부터 인간척도설이 단적으로 거짓임이 귀결되는 것은 아니었다.[43] 인간척도설이 단적으로 거짓이라는 비판은 진리란 모두 상대적일 따름이라는 상대주의자에게 선결문제를 요구하는 것일 수밖에 없다. 세들리(Sedley 2004, 61)는 소크라테스의 논박이 그 자체로 완결되었다고 말한다. 그러나 정확히 어떤 의미에서 프로타고라스가 논박되었는가? 우리는 카스타뇰리(Castagnoli 2004, 21)를 따라 프로타고라스가 인간척도설 자체를 놓고 대화 및 논쟁하는 상황을 염두에 둘 때 비로소 어떤 의미에서 프로타고라스가 논박되었는지 보다 분명해진다고 주장했다: 프로타고라스는 인간척도설이 자신에게 역시 거짓이라고 동의하기에 이르렀다. 인간척도설이 이로써 단적으로 거짓이라고 드러난 것은 아니다. 상대주의자에게 진리 개념은 여전히 상대적일 수 있다. 그러나 이것이 상대주의자에게 만족할 만한 결과인가? 왜냐하면 인간척도설이 모든 이에게 거짓이라는 데 프로타고라스가 더이상 할 수 있는 말이란 있지 않기 때문이다: 프로타고라스는 이제 인간척도설이 자신에게 참이라고 말할 수 없다. 그것은 인간척도설이 단적으로 거짓이라는 대화 상대자의 주장을 단순히 부정하는 데 지나지 않기 때문이다. 물론 프로타고라스는 인간척도설이 단적으로 참이라고 주장할 수도 없다. 왜냐하면 이는 그 스스로 (상대주의적) 인간척도설을 부정하는 것에 다름아니기 때문이다.[44]

---

[43] *Pace* Denyer 1991, 100.

[44] 프로타고라스가 인간척도설을 단적인 진리로 주장했다 해도 상황은 변치 않는다. 누군가 인간척도설이 참이 아니라고 믿는다고 해보자. 이때 인간척도설은 상대적으로 거짓임과 동시에 단적으로 참일 것이다. 그러나 상대적

그러나 사실 프로타고라스에게는 한 가지 길이 남아 있다: 프로타고라스는 대화 상황에서 곤궁을 피하고자 그 자신 믿고 있는 바를 말하지 않을 수 있다. 즉 프로타고라스는 더이상 상대주의자로서 대화와 논쟁에 참여할 수는 없으나 여전히 내심 스스로 상대주의자라고 여겨 그렇게 살 수는 있다. 그런데 논쟁을 견디지 못해 대화와 논쟁에서 견지될 수 없는 입장을 굳이 견지하고자 할 이유는 또 무엇인가? 그러나 우리는 문제를 뒤집어서 제기해야 한다고 믿는다: 어째서 철학함과 학문함에 있어 대화와 논쟁을 경유해야 하는가? 왜 대화와 논쟁에서 견지될 수 없는 입장은 또한 철학적으로 가치 없는 것이기도 한가? 이는 결국 대화와 논쟁이 철학과 학문에 있어 어떤 효과를 가지느냐는 물음이다. 여담(172c2–177b7)에서 소크라테스가 말하듯 철학자는 법정 등지에서 상대방을 이기기 위해 대화하고 논쟁하는 것이 아니기 때문이다. 그렇다면 철학자들은 어떤 이유에서 대화와 논쟁에 성심성의껏 참여해야 하는가? 홀로 천체를 관측하며 또는 생각으로 온 지구를, 온 천구를 날아다니며 철학할 수는 없는가?(173e3–6). 왜 철학자는 (대화하기 위해서는 주변 사람에게 관심을 가져야 할 것이므로) 주변 사람이 사람인지조차 눈치채지 못하는 여담의 철학자(174b1–4)와는 달리 주변 사람들에게 관심을, 또는 어쩌면 인간애(φιλανθρωπία; *Euthphr.* 3d7)를 가져야 하는가?[45]

우리는 대화와 논쟁이 철학과 학문에 어떤 가능성을 열어주는지 3.3절에서 논의할 것이다. 그러나 그 전에 소크라테스가 헤라클레이토스주의 만물유전설을 어떻게 논박하는지 보아야 한다(3.1절). 왜냐하면 이 논박은 단순한 귀류법이 아니라 이른바 실행적 자기논박이기 때문이다. 또한 그 논변은 초월 논변이기도 하다. 초월 논변이란 어떤 경험이 가능하기 위해서 필요한바 예컨대 어떤 개념 등이 그 가능조건임을 보이는 논변이다.[46] 소크라테스의 헤라클레이토스주의 논박은 만물유전설에 따를 때 (우리의) 언어가 불가능해진다는 데 의존하고 있다. 달리 말해 만물유전설은 가정된 언어의 (어떤) 가능조건과 양립불가능하다. 그렇다면 우리는

거짓과 단적인 참은 양립가능하지 않다(17쪽 각주 21번 참고). 그렇다면 남은 길은 상대적 거짓을 허용하도록 단적인 진리 개념을 새로이 정의하는 일이다. 그러나 무언가 상대적으로 거짓이면서도 단적으로 참이라는 것이 다만 그것이 상대적으로 거짓인 이들을 제외하고 모든 이들에게 그것이 상대적으로 참이라는 것 외에 다른 것을 의미할 수 있는가? 그러나 이러한 부분적인 상대적 참 개념을 **단적인** 참이라고 할 이유가 있는가?

[45] 소크라테스는 실제로 좋거나 나쁜 것이 아닌 단지 좋거나 나빠 **보이는** 것이 행위의 원리가 되어서는 안 되나(176e3–177a3) 이를 사람들에게 설득하기란 어려운 일임을 토로한다(176b2–6). 그러나 여기서 누락되어 있는 것은 소크라테스가 사람들을 설득하고자 하는 이유 또는 동기(motive)다. 이는 『테아이테토스』편에서 발견되지 않는다. 여기서 우리는 『에우튀프론』편에서 언급되는 소크라테스의 인간애가 『티마이오스』편 등의 신관(神觀)에 따를 때 신과의 닮음(ὁμοίωσις θεῷ; 176b1)과 연관될 수 있다는 송유레(2008, 24)의 논의를 참고할 수 있다.

[46] 6쪽 각주 5번 참고.

소크라테스가 헤라클레이토스주의를 논박하면서 무엇으로 인해 언어가 불가능해진다고 주장하는지 봄으로써 소크라테스에게 무엇이 언어가 가능하기 위한 조건으로 가정되고 있는지 알 수 있다. 그러나 그 가능조건이 정확히 무엇을 의미하는지는 해석상 논란이 있다. 우리는 그 의미를 확정하기 위해, 그리고 소크라테스의 논박이 정확히 무엇을 겨냥하고 무엇을 보이고자 하는지 알기 위해 이른바 프로타고라스의 비밀스런 가르침을 검토해야 한다(3.2절). 왜냐하면 여기서 소크라테스가 문제 삼고 있는 것은 프로타고라스주의와 수렴된 헤라클레이토스주의, 즉 비밀스런 가르침에 따라 구성된 지각 이론이기 때문이다.

3.1 극단적 헤라클레이토스주의의 논박

소크라테스는 프로타고라스의 인간척도설이 자기논박됨을 보인 다음 여러 믿음들 가운데 특히 미래와 관련된 믿음들과 관련해서는 각자에게 규준(κριτήριον)[47]이 있지 않음을 보였다(171e3–172c1, 177c6–179b5). 이제 믿음들 가운데 남은 것은 현재적 믿음들뿐이다.[48] 그러나 소크라테스는 적어도 이것과 관련해서는 인간이 척도일 수 있어 보인다면서 이제 "움직이는 존재"(φερομένη οὐσία; 177c7, 179d3)를, 즉 그 스스로 앞서 프로타고라스의 비밀스런 가르침이라고 제시한 바 있던 만물유전설과 그에 따라 구성한 지각 이론을 검토하기로 한다(181b8–183b6).

소크라테스의 논의는 만물유전설의 핵심 또는 제1원리(ἀρχή)인즉 "모든 것들이 운동한다"(τὰ πάντα κινεῖσθαι)에서 그 "운동한다"(κινεῖσθαι)라는 말의 의미를 물음으로써 시작한다(181c1–2). 소크라테스와 테오도로스는 운동에 두 가지 종류(δύο εἴδει)가 있어서 "운동한다"가 두 가지 의미로 말해진다고 동의한다(181c2–d7): 한편에서 무언가 장소를 바꾸거나 제자리

[47] 소크라테스는 프로타고라스에 따를 때 인간이 모든 것들의 척도(πάντων μέτρον)인 것이 자기 안에 모든 것들의 규준(πάντων κριτήριον)을 가지고 있기 때문이라고 말하고 있다(178b2–7). 슈트리커(Striker 1996, 26)가 말하듯 여기서 규준(κριτήριον)은 참/거짓을 가르고 결정할 수 있게 해주는 어떤 능력인 것으로 보인다. 그렇다면 프로타고라스주의에 있어 규준은 지각 또는 나타남(φαντασία)이라고 할 수 있을 것이다(cf. *M* 7.389–390).

[48] 이 현재적 믿음들 가운데 정의로움 등 가치들이 포함되는지는 논란이 있다. 분명한 것은 일종의 변형된 프로타고라스주의로서 제시된 가치 상대주의가 어디서도 명시적으로 논박되는 것 같지 않다는 점이다. 세들리(Sedley 2004, 65)는 여담(172c2–177b7)이 그 논박으로 기능할 수 있다고 생각한다. 그러나 또한 주목되어야 할 것은 이후 테아이테토스가 아름다움(κάλον)과 부끄러움(αἰσχρόν), 좋음과 나쁨을, 미래를 겨냥해 과거 그리고/또는 현재를 계산함(ἀναλογίζειν)으로써 그 있음(οὐσία)이 파악되는 것으로 언급하고 있다는 점이다(186a9–b1). 많은 이들(e.g. Lorenz 2006, 85)이 지적하듯 여기서 테아이테토스가 앞선 미래 판단에 관한 논의를 암시하고 있다면, 테아이테토스는 좋음과 나쁨에 더해 아름다움과 부끄러움 역시 미래와 관련된 것으로 이해하고 있는 것이다. 예컨대 현재의 미풍양속을 법으로 제정한다고 할 때 그 법은 현재의 미풍양속을 미래에도 보존하는 일 역시 목적으로 삼을 것이다. 마찬가지로 정의로움과 불의 등 정치적 가치들이 모두 유사한 맥락 아래 놓일 수 있을 것이다(cf. Burnyeat 1990, 42).

에서 회전하는 등 (공간)운동할 때 그것은 운동한다고 말해진다; 다른 한편 무언가 제자리에 있으면서 나이가 들어가거나 하얗다가 까매지는 등 (성질)변화(ἀλλοίωσις)할 때 역시 그것은 운동한다고 말해진다. 이렇게 두 가지 종류의 운동을 구분한 다음 소크라테스는 헤라클레이토스주의자들에게 있어 모든 것들이 두 가지 종류의 운동 모두를 (동시에) 한다고 말해져야 하는 것은 아닌지 묻는다. 왜냐하면 그들이 "그렇게 말하지 않는다면 [모든 것들은] 그들에게 운동하는 것이면서 또 정지해 있는 것으로 나타날 것"이라는 점에서 "모든 것들이 운동한다고 말하는 것이 정지해 있다고 말하는 것보다 전혀 더 올바르지 않을 것"이기 때문이다(181e5–7).

소크라테스의 무차별 논변(indifference argument)이 정당한지는 의문이 있어 왔다.[49] 즉 정말로 헤라클레이토스주의자들은 모든 것들이 운동한다고 주장할 때 그것들이 공간운동과 성질변화를 동시에 한다고 주장할 수밖에 없는가? 왜 프로타고라스주의를 근거짓기에 적당한 정도로만 모든 것들이 운동한다고 주장할 수는 없는가? 왜냐하면 『테아이테토스』편에서 헤라클레이토스주의는 프로타고라스의 비밀스런 가르침의 일환으로, 인간척도설을 정당화하기 위해 도입되었기 때문이다.

의문은 소크라테스가 이러한 극단적인 운동 이론을 비밀스런 가르침에 적용함에 따라 더욱 증폭된다. 소크라테스는 비밀스런 가르침의 지각 이론을, "성질"(ποιότης)이라는 신조어를 도입함으로써 다시 한 번 제시한 다음(182a4–b7) 모든 것들이 공간운동과 성질변화 모두를 해야 한다는 앞선 논점을 재확인하고는(182c6–8) 다음과 같이 묻는다:

(VIII) **소.** 그러니까 그것들이 공간운동만 하고 성질변화는 하지 않는다면 공간운동하고 있는 것들이 어떤 성질의 것들로서 흐르고 있는지를 아마 우리가 말할 수 있게 될 겁니다. 아니면 어떻게 말할까요?
테오. 그렇게 말할 수 있을 겁니다.
소. 하지만 흐르는 것이 하얀 것으로서 흐른다는 이것조차 머물러 있지 않고 변화하여 하양, 바로 그것의 흐름도 있게 되고 다른 색으로의 변화까지 있을 정도이니

[49] 엄밀히 말해 여기서 소크라테스는 (인식론적) 무차별 논변을 암시하고 있다([인식론적] 무차별 논변에 대해서는 매킨[Makin 1993, esp. §§ 5–6]의 논의를 참고하라). 그것은 다음처럼 재구성될 수 있다:

(1) 만약 모든 것들이 정지해 있다고 하기보다 운동한다고 더 말할 이유가 없다면,
(2) 헤라클레이토스주의자들은 모든 것들이 운동한다고 주장하기에,
(3) 그들은 또한 모든 것들이 운동하는 그만큼 정지해 있기도 하다고 주장해야 할 것이다; 그러나
(4) 헤라클레이토스주의자들에게 어떤 것은 정지해 있거나 아니면 운동하고 있거나 둘 중에 하나다; 그러므로,
(5) 헤라클레이토스주의자들은 모든 것들이 운동한다고 주장할 수 없다.

그러나 (프로타고라스의) 비밀스런 가르침에 따르는 『**테아이테토스**』**편의** 헤라클레이토스주의자들이 과연 (4)를 주장할 것인가? 그들이 (4)를 주장할 이유가 없다면 소크라테스는 이들에게 선결문제를 요구하고 있는 것이다.

까(이런 식으로 머물러 있다는 공박을 받지 않으려면 말입니다) 대체 무슨 색을 명명할 수 있겠습니까? 그래서 또 옳게 지칭할 수 있겠습니까?
테오. 아니 무슨 수로 그럴 수 있겠습니까, 소크라테스 님? 또는 그와 같은 다른 것의 경우도 그것에 대해 말하면 그것이 흐르는 탓에 언제나 빠져나가 버린다고 한다면 무슨 수로 그럴 수 있겠습니까?(182c9–7).[50]

소크라테스는 앞선 무차별 논변에 따라 모든 것들이 공간운동은 하되 성질변화는 하지 않는다면 모든 것들이 운동한다고 말할 수 있는 바로 그만큼 또한 모든 것들이 정지해 있다고도 말할 수 있다고 지적한다. 모든 것들이 운동한다고 주장하는 이들은 모든 것들이 공간운동뿐 아니라 성질변화도 한다고 말해야 한다. 그런데 이는 비밀스런 가르침의 맥락에서 다음을 의미한다: 어떤 것이 공간운동만 하고 성질변화는 하지 않을 경우, 그것에 관해 그것이 운동하면서 흐르는 것이되 어떤 성질의 것으로 흐르는 것인지 말해질 수 있다. 여기서 무언가 흐르되 **어떤 성질의 것으로** 흐른다는 말은 소크라테스에게 그것이 정지해 있다고 말하는 것과 같은 것으로 이해되고 있다. 결론적으로 헤라클레이토스주의자들은 그들 자신의 주장인바 모든 것들이 흐른다는 것으로부터 논박되지 않기 위해서 성질 역시 그 자체로 변화한다고 주장해야 한다.

그러나 이러한 극단화는 비밀스런 가르침의 지각 이론에 있어 일종의 외삽에 지나지 않는 것으로 보인다. 달리 말해 소크라테스의 무차별 논변은 논점을 일탈시키고 있는 것 아닌가? 왜냐하면 『테아이테토스』편의 헤라클레이토스주의는 일차적으로 프로타고라스주의와 수렴된, 프로타고라스의 비밀스런 가르침으로 제시된 헤라클레이토스주의이기 때문이다. 그러므로 문제는 다음이다: 모든 것들이 전적으로(τελέως; 182c8)[51] 운동한다고가 아니라 다만 프로타고

[50] Cf. *Crat.* 439d3–440a5.

[51] 카스타뇰리(Castagnoli 2010, 208n14; cf. Bostock 1988, 100–1)는 모든 것들이 공간운동과 성질변화 모두 해야 한다는 주장이 점점 더 강하게 표현되고 있음을 발견한다: 소크라테스는 모든 것들이 공간운동과 성질변화 두 방식 모두로(ἀμφοτέρως) 한다고 말해야 하는지 물었고 테오도로스는 이를 긍정했다(181e1–4); 이를 소크라테스는 모든 것들이 모든 운동(πᾶσα κινήσεις)을 한다고 말해야 한다는 것으로 받는다(182a1). 다시, 소크라테스는 모든 것들이 공간운동과 성질변화 두 운동 모두(ἀμφοτέραι κινήσεις) 한다고 말해야 하는지 물었다(182c6–7); 이에 테오도로스는 모든 것들이 전적으로(τελέως) 운동한다고 말해야 한다고 답변한다. 카스타뇰리(Castagnoli 2010, 212n27)는 보스톡(Bostock 1988, 101)을 따라 그렇다면 예컨대 봄은 비단 하양의 봄에서 까망의 봄으로 성질변화할 뿐만 아니라 하양의 봄에서 말하자면 F#의 듣기로 성질변화한다고 말해야 한다고 주장한다. 이 논점은 소크라테스가 모든 것들이 두 운동 모두를, 또는 전적으로 운동한다는 점으로부터 심지어 봄이나 들음이 그 자체 안에 머무른다고 말할 수 없다고(182e1–2), 그러므로 봄이 봄 아님으로 성질변화한다고 말해야 한다고 주장한다는 점과 관련 있다. 소크라테스는 이로부터 앎인즉 지각이라는 답변이 앎 아님을 말하기보다 앎을 더 말한 것은 아니라는 결론을 도출한다(182e7–183a1). 여기서 소크라테스가 정확히 어떻게 추론했는지는 논란의 여지가 있다. 보스톡(Bostock 1988, 100)은 소크라테스가 앎인즉 지각이라는 답변이 앎인즉 지각 아님이라는 답변보다 더 나은 것이 아니라고 추론하고 있다고 생각한다. 보스톡은 이를 추론하기 위해서는 봄이 하양의 봄에서 까망의 봄으로 성질변화할 뿐만 아니라 봄이 더이상 봄 아님으로 변하기까지 해야 한다고 주장한다. 우리는 소크라테스가 "모든 운동"(πᾶσα κινήσεις)을 "두 운동 모두"(ἀμφοτέραι κινήσεις)와

라스주의를 정당화하는 정도로만 모든 것이 운동한다고 주장하지 못할 어떤 이유가 있는가? 그럼에도 일단 헤라클레이토스주의가 이처럼 극단화되어야 한다면 이로부터 대화의 불가능성과 언어의 불가능성은 한달음에 도출될 수 있다. 먼저 소크라테스가 앞서 제시한 프로타고라스의 비밀스런 가르침에 따라 그 스스로 구성한 바 있던 지각 이론의 내용을 다시 떠올리기로 하자: 먼저 지각과 성질은 쌍둥이로 낳아졌었다(156a3ff.); 이것들이 각각 (아직 지각하는 것은 아닌) 지각자를 채워 지각하게 하고 (아직 어떤 성질의 것인 것은 아닌) 지각 대상을 감싸 지각되는 것으로 만드는 것이었다(156c7ff.); 소크라테스는 또한 지각자와 지각 대상이 서로에게 필연에 따라 묶여 있다고 말했었다(160b5–c2); 결론적으로 프로타고라스의 비밀스런 가르침에 따를 때 지각은 언제나, 있는 것에 대한 것이라는 점에서 앎으로서 틀리지 않는 것이었다(160c7ff., 152c5–6). 그렇다면 우리는 성질 자체가 성질변화한다는 점으로부터 비밀스런 가르침에 따를 때 그 성질의 반쪽인 지각들 역시 변화해야 함을 알 수 있다. 즉 예컨대 봄은 하양이 까망으로 성질변화하는 데 발맞춰 하양에 대한 봄에서 까망에 대한 봄으로 변화해야 한다(182d8–e7).[52] 이러할 때 어떤 대상에 대하여 그 어떤 성질을 말하든, 또 어떤 지각자에 대하여 그 어떤 지각을 말하든, 가능한 답변들 모두는 참이다:

(IX) 그런데 정작 다음과 같이 드러나고 만 것 같습니다. 만일 모든 것들이 운동한다면 무슨 물음을 대상으로 해서든 그렇다고(οὕτω) 하는 답변이나 그렇지 않다고(μὴ οὕτω) 하는 답변이나 또는 (그것들을 말로 정지시키지 않으려고 "된다"(γίγνεσθαι) 라는 표현을 쓰긴 원하면) 그렇게 된다는 답변이나 그렇지 않게 된다는 답변이나 모든 답변이 마찬가지로 옳은 것으로 드러나고 말았습니다(183a4–8).

교환가능한 것으로 쓰고 있다는 점을 볼 때 소크라테스가 보스톡(과 카스타뇰리)가 생각한 만큼의 극단화를 의도하지 않았다고 생각한다. 이에 대해서는 아래의 각주 52번과 58번을 참고하라.

[52] 많은 연구자들(e.g. McDowell 1973, 181; Sedley 2004, 95–6; Castagnoli 2010, 212; *contra* Lee 2005, 114)이 여기서 소크라테스가 말하는 지각의 변화를 비단 하양의 봄에서 까망의 봄으로의 변화뿐만 아니라 예컨대 봄에서 들음으로, 들음에서 만짐으로의 변화 역시 의미하는 것으로 이해한다. 폴란스키(Polansky 1992, 158)는 심지어 예컨대 봄에서 말타기로의 변화까지 허용되어야 한다고 주장한다. 그러나 이는 도저히 이해되지 않는 것일 뿐만 아니라 맥락상 적절하지도 않다. 왜냐하면 소크라테스는 극단화된 헤라클레이토스주의에 따를 때 가능한 모든 답변들이 참이 된다고 말하고 있기 때문이다. 지각이 앎으로서 거짓이 아니었던 것은 그것이 있는 것에 대한 것이기 때문이었다(152c5–6, 160c7–d4). 그리고 여기서 있는 것이란 성질들에 다름아니다(3.2절). 카스타뇰리(Castagnoli 2010, 212)가 말하는 것과 같은 비틂(twist)은 여기서 발견되지 않는다. 왜냐하면 가능한 모든 답변들이 참이기 위해서는 지각이 마구잡이로 변해서는 안 되고, 다만 쌍둥이 반쪽에 맞춰 변해야 하기 때문이다. 소크라테스는 그 쌍둥이 반쪽으로서의 성질들이 다만 한 색상에서 다른 색상으로 변화한다고 말하고 있을 뿐, 예컨대 하양이 고음으로, 고음이 딱딱함으로 변화해야 한다고는 말하고 있지 않다. 사실 비밀스런 가르침에 따를 때 이러한 극단적인 변화는 배제될 필요가 있다. 왜냐하면 그에 따를 때 예컨대 하양(λευκότης)이란 눈이 **그에 적합한 운동**(ἡ *προσήκουσα φορά*; 153e7), 또는 **그와 공약되는 것**(τὸ *τούτῳ σύμμετρον*; 156d4)과 충돌 또는 조우함으로써 눈과 그것 사이에서 생겨나는 것이기 때문이다.

왜냐하면 성질의 담지자가 성질을 바꿔 가지는 것이 아니라 성질 그 자체가 흘러 성질변화하기 때문에 그 어떤 성질도 제대로 명명될 수 없겠거니와 이에 발맞춰 지각 그 자체 역시 변화할 것이기에 그 어떤 지각도 역시 명명될 수 없을 것이기 때문이다(182d1ff.). 결과적으로 무엇이 어떻다고 말하든 다 같은 정도로 참이다. 우리는 여기서 소크라테스의 대화법이 짧게 묻고 답하는 방식으로 진행되는 것이라는 점을 떠올려야 한다.[53] 헤라클레이토스주의자들에게 어떤 한 답변이 다른 것보다 더 나은 답변이게 하는 그런 이유란 있을 수 없다. 모든 답변은 같은 정도로 옳기 때문이다. 그러므로 반대로 말한다면 헤라클레이토스주의자들은 어떤 물음이 주어지든 가능한 모든 답변을 다 할 수 있다. 이는 앞서 헤라클레이토스주의자들이 짧은 어구들만 툭툭 던지기만 할 뿐 설명이 없다면서 그들과 대화하는 것이 불가능하기보다 더 불가능하다고 토로한 테오도로스의 불만(179e3ff.)을 정당화한다. 이들은 모순적인 발언들까지 서슴지 않는다.[54]

---

[53] 146b3–4, 167d6–7, e3–5, 168d8–e3.

[54] 우리가 이제까지 암묵적으로 가정했던 바는 프로타고라스가 (여기서의 헤라클레이토스주의자들과는 달리) 모순적인 발언들을 회피하고자 한다는 것이다. 『테아이테토스』편에서 프로타고라스가 모순을 회피하고자 한다는 점은 연구자들 사이에서 대체로 합의된 것으로 보인다(e.g. Fine 1998a, 207; Castagnoli 2004, 4; Chappell 2006, 122–3; cf. Burnyeat 1976b, 45–7). 프로타고라스에게 모순이 문제될 이유가 없다고 주장하는 워터로우(Waterlow 1977, 21–2) 역시 『테아이테토스』편에서 프로타고라스는 어쨌든 무모순적으로 그려지고 있다고 생각한다(*ibid.*, 29ff.).

모순에 대한 상이한 태도로 프로타고라스와 헤라클레이토스주의자들을 구분하는 것은 일단 대화편의 드라마적 설정에 잘 부합한다. 무엇보다 프로타고라스의 동료로 소개된 테오도로스가 헤라클레이토스주의자들과는 대화가 불가능하다며 적대감을 내보이기 때문이다(179e3ff.). 프로타고라스는 그 변론(165e8–168c5)에서 그럴싸하기만 한 이야기가 아닌 길든 짧든 말이 되는 (이성적인) 논증으로 자신을 비판하라고 소크라테스를 채근하기도 한다. 이 점으로 미루어 볼 때 대화편 안에서 프로타고라스는 모순을 용납하지 않으며, 그래서 적어도 프로타고라스와의 대화는 (헤라클레이토스주의자들과의 대화와 달리) 애초에 불가능하지는 않다. 그러나 우리는 아리스토텔레스가 『형이상학』 감마 권 5장에서 이와 반대되는 증언을 하고 있음을 상기해야 한다(*Met.* Γ5 1009^{a}6ff.; cf. *ibid.* Γ6 1011^{a}17ff.).

아리스토텔레스의 보고는 프로타고라스의 학설(ὁ Πρωταγόρου λόγος; *ibid.* Γ5 1009^{a}6)을 주관주의(Burnyeat 1976b, 172) 또는 무오류주의(Fine 1994, 239)로 이해해야 한다는 가장 강력한 근거다. 아리스토텔레스는 프로타고라스의 학설을 모든 나타남과 믿음이 참이라는 것으로 보고한다(*Met.* Γ5 1009^{a}7–8). 그렇다면, (1) 사람들이 서로 상반된 믿음들을 가진다는 점에서, 그리고 자신과 상반된 믿음을 가진 이는 틀렸다고 생각한다는 점에서, 프로타고라스의 학설에 따를 때 모든 믿음들은 동시에 참이면서 거짓일 것이고, 그래서 동일한 것이 있으면서 또 있지 않을 것이다(ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι)(*ibid.* Γ5 1009^{a}7–13). 다시, (2) 만약 동일한 것이 있으면서 또 있지 않다면, 틀린 이들(διεψεύμενοι)과 맞은 이들(ἀληθεύοντες)은 [서로] 대립된 것들(ἀντικείμενα)을 믿는다는 점에서 그들 모두 참되게 믿는 것일 터이고 그러므로 모든 믿음이 참일 것이다(*ibid.* Γ5 1009^{a}12–15). 달리 말해 모든 믿음이 참이라는 프로타고라스의 학설과 모두 모순($\forall p(p \wedge \neg p)$)일 따름이라는 모순주의(contradictionism; Lee 2005, 118–9) 또는 평범주의(trivialism)는 상호함축적이다(『테아이테토스』편의 헤라클레이토스주의 역시 모든 답변들이 참이게 함으로써 단지 어떤 모순만이 아니라 모든 모순을 허용한다는 데 주목하라).

어떻게 상이한 두 보고를 조화시킬 수 있을지 본격적인 논의는 우리 연구의 범위를 벗어난다. 여기서는 다만 아리스토텔레스에게 프로타고라스를 무모순율의 반대자들, 즉 이른바 안티파시스(Antiphasis)와 한데 묶어 다룰 유인이 있음을 확인하는 것으로 만족하기로 하자. 아리스토텔레스는 프로타고라스를 언급하기에 앞서 감마 권 4장에서 무모순율의 반대자들, 또는 이른바 안티파시스(Antiphasis)를 상정하는데, 여기서의 안티파시스는 (『테아이테토스』편에서의 헤라클레이토스주의자들과 달리) 무모순율($\neg(p \wedge \neg p)$)을 부정함에도 대화와 논쟁에 참여할 수 있다고 말해진다(*Met.* Γ4 1006^{a}11ff.). 왜냐하면 무모순율을 부정하면서 아무 말도, 심지어 낱말 하나조차 말하지 않는다면

이상으로 헤라클레이토스주의자들이 논박되었는가? 모든 가능한 답변이 참이라는 결론은 오히려 그들이 반길 만한 것 아닌가? 이는 헤라클레이토스주의가 프로타고라스의 비밀스런 가르침으로 제시되었던 취지에 잘 부합하기 때문이다. 모든 가능한 답변이 참이라면 또한 모든 믿음 역시 어떤 의미에서든 참일 것이다. 그러나 소크라테스는 곧이어 한 걸음 더 나아간다:

(x) 그렇습니다, 테오도로스님. "그렇게"나 "그렇지 않게"라는 말을 했다는 점만은 제외한다면 [옳게 말한 것입니다]. 하지만 "그렇게"라는 이 말조차 하지 말아야 하고("그렇게"는 더이상 움직이지 않을 테니까요) 다시 "그렇지 않게"라고도 하지 말아야 하며(이것도 운동이 아니니까요) 오히려 이런 학설을 주장하는 사람들로서는 어떤 다른 어법(φωνή)을 상정해야 합니다. 그들이 지금으로서는 자신들의 주장(ὑπόθεσις)에 맞는 어구(ῥήματα)를 가지고 있질 못한 것이니까요. "그렇게도 아니"라고 무한히 말하는 것(ἄπειρον λεγόμενον)[55]이 그들에게 가장 잘 어울리는 것이 아니라면 말입니다(183a10–b5).

그이는 식물과 다를 바 없을 터이기 때문이다(*Met.* Γ4 1006^{a}14–15). 이러한 입장이 애초에 가능하기는 한 것인지는 제쳐두기로 하자. 아리스토텔레스가 감마 권 4장의 이른바 논박적 증명(*ibid.* Γ4 1006^{a}12–^{b}34)에서 보이고자 하는 바는, 안티파시스가 어쨌든 어떤 낱말을 유의미하게 말하고자 한다면(*ibid.* 1006^{a}12–13; cf. *ibid.* 1006^{a}29–32) 안티파시스로서도 무언가 참되게 말하는 동시에 그 같은 것을 또한 참되게 부정할 수는 없다는 것이다(*ibid.* Γ4 1006^{b}33–34; *pace* 조대호 2017, 145)(논박적 증명에 대한 충실한 분석은 휘태커[Whitaker 1996, appendix I]의 논의를 참고하라). 그리고 만약 아리스토텔레스가 암묵적으로 이른바 의미론적 상승(semantic ascent)을 가정하고 있다고 한다면, 즉 무언가 주장하는 것이 그것을 참이라고 주장하는 것이라면, 안티파시스가 어떤 것에 대하여 같은 것을 동시에 참되게 긍정하고 또한 부정할 수는 없음을 보이는 것으로 안티파시스는 논박된다. 왜냐하면 모순을 주장하는 이는 의미론적 상승에 따라 모순의 각 항(p와 $\neg p$) 역시 참이라고 주장해야 할 것이기 때문이다.

이상의 논박적 증명은 아리스토텔레스가 그렇게 이해하듯 프로타고라스주의가 안티파시스의 입장을 (상호)함축한다면 프로타고라스에게 역시 타당하다. 그리고 아리스토텔레스의 말마따나 무모순율이 모든 것들에 앞서는 원리(ἀρχη)로서 증명이 불가능한 것이라면, 그리고 안티파시스가 (프로타고라스와는 달리) 명시적으로 이를 부정한다면, 그리고 결과적으로 프로타고라스주의 역시 안티파시스적인 입장으로 귀착한다면, 아리스토텔레스에게는 프로타고라스주의를 무모순율을 부인하는 헤라클레이토스주의 등 안티파시스적인 입장과 한데 묶어 다룰 유인이 있다.

물론 프로타고라스주의자들에게는 상대화 전략이 남아 있다(*Met.* Γ6 1011^{a}17ff.). 문제는 아리스토텔레스의 논의가 너무나 간략한 탓에 구체적으로 어떻게 아리스토텔레스가 상대화 전략을 배척하는지 불분명하다는 것이다. 여기서 우리는 다만 다음을 지적하기로 한다. 아리스토텔레스는 무모순율의 이른바 논박적 증명에서 대화의 최소 조건으로 말이 무언가 규정된(ὡρισμένον; definite) 것을 의미해야 한다고 가정한 바 있다(*ibid.* Γ4 1006^{a}24–25, 29–32). 아리스토텔레스는 상대화 전략이 어떤 의미에서 바로 이 조건과 양립불가능하다고 보는 듯하다(*ibid.* Γ6 1011^{b}7–12). 왜냐하면, 무언가 의미 있게 생각하려면 그것을 규정적으로 생각해야 한다는 것은 맥락상 비교적 분명해 보이므로(cf. Lee 2005, 70–1; Kirwan 1993, 115–6), 그렇다면, 말이 생각으로부터 따라나온다고 할 때(*de Int.* 14 24^{a}33–34), 규정적인 생각으로부터는 규정된 것을 의미하는 말이 따라나올 것이기 때문이다. 그러나 아리스토텔레스가 지적하길 모든 각각의 것들이 지각이나 믿음 등 어떤 생각에 상대적이라면 그 생각은 더이상 규정적일 수 없다(εἰ δ' ἕκαστον ἔσται πρὸς τὸ δοξάζον, ἄπειρα ἔσται τῷ εἴδει τὸ δοξάζον; *Met.* Γ6 1011^{b}11–12).

[55]우리는 실버만(Silverman 2000, 149–50)의 제안에 따라 번역을 수정했다. 이 단락의 난점은 "그렇지 않게"(οὐχ οὕτω)와 "그렇게도 아니"(οὐδ' οὕτως)가 별 차이 없어 보인다는 데 있다. 실버만은 다음과 같이 해석한다: 헤라클레이토스주의자는 무언가 어떠하다고 말할 수 없다; 단순히 어떠하지 않다고 말하는 것 역시 마찬가지다; 그러나 만약 헤라클레이토스주의자가 무언가 이러한지 또는 저러한지 묻는 이에게 다만 부정하는 답변만을, 그것도 묻는 족족 무한히 내놓는다면, 이 헤라클레이토스주의자는 무언가 어떠하다고 또는 어떠하지 않다고 어떤 한정된(definite) 것을 말하지 않으면서 대답한 것이다. 같은 해석을 지지하는 카스타뇰리(Castagnoli 2010, 217–8)의 논의 역시 참고하라.

헤라클레이토스주의자들은 모든 답변을 다 옳게 할 수 있다. 그러나 이는 사실 그들에게조차 애초에 불가능한 일이었다. 왜냐하면 헤라클레이토스주의자들에게는 언어가 허락되어 있지 않기 때문이다. 그들은 만물유전설에 따라 무언가 어떻다고 말할 수 없다. 만약 그들이 무언가 말할 수 있다면 그것은 다만 끊임 없이 아니라고 반복하는 것뿐이다. 그러므로 헤라클레이토스주의자들은 바로 이러한 의미에서, 즉 그들에게는 언어가 불가능하므로 그들 자신의 주장인즉 만물유전설마저 언어로 표현할 수 없다는 의미에서, 달리 말해 실행적으로 논박되었다.[56,57]

이상으로 소크라테스의 헤라클레이토스주의 만물유전설 논박이, 그리고 프로타고라스에 대한 진지한 논박(168c8ff.)이 마무리되었다:

(XI) 그러면 테오도로스 님, 우리는 당신의 동료로부터 벗어나게 된 것이며, 모든 사람이 모든 것들의 척도라는 그분 입장을 **여전히**(οὔπω) 인정하지 않는 것입니다. 그 누가 되었든 현명한 이가 아니라면 척도가 못 된다는 것이지요. 뿐만 아니라 여기 있는 테아이테토스가 어떻게든 달리 주장하지 않는 한 우리는 적어도 모든 것들이 운동한다는 식으로는 앎인즉 지각이라고 인정하지 않을 것입니다(183b7–c3).

소크라테스와 테오도로스는 여전히 인간척도설에 동의하고 있지 않다. 왜냐하면 앎이 무엇이냐는 물음에 지각이라고 답변하는 것은 헤라클레이토스주의에 따를 때 또한 동시에 앎 아님(μὴ ἐπιστήμη)을 말하는 것이기도 하기 때문이다(182e8–183a1).[58] 보다 정확히 말해, 헤라클

[56] 실행적 자기논박에 대해서는 위 2쪽을 참고하라.

[57] 헤라클레이토스주의자들에게 비록 왜소한 형태이기는 하나 어쨌든 어떤 언어가 허락되어 있다는 소크라테스의 언급은 이상의 헤라클레이토스주의 논박이 불완전한 것임을 의미하지 않는다(Castagnoli 2010, 218). 그것은 오히려 그 논박이 처음부터 헤라클레이토스주의가 논리적으로 거짓임을, 달리 말해 필연적으로 거짓임을 보이고자 한 것이 아님을 방증할 따름이다. 소크라테스의 논박에도 여전히 헤라클레이토스주의는 참일 수 있다. 만약 그렇다면 만물유전설이 참인 어떤 가능한 세계에서 언어란 (만약 있다면) 다만 "그렇게도 아니"밖에 어휘를 가지고 있지 않을 것이다. 그럼에도 헤라클레이토스주의 만물유전설이 우리가 이해하는 대로의 언어, 무언가 주장하고 그에 관해 대화 또는 논쟁하는 일을 가능케 하는 언어로는 결코 표현될 수 없다는 점은 변치 않는다. 달리 말해 헤라클레이토스주의는 (유의미한) 언어적 실행과 양립불가능하다. 헤라클레이토스주의자들은 실행적으로 자기논박된다.

[58] 세들리(Sedley 2004, 96–7)의 말마따나 여기서 소크라테스가 어떻게 성질과 지각의 명명불가능성으로부터 앎과 앎 아님의 무차별성을 추론하는지는 분명치 않다. 우리는 다음을 제안한다. 테아이테토스는 무언가 아는 이들이 **그 아는 것**을 지각하는 것 같아 보인다는 이유에서 앎이 지각이라고 답변했다. 그리고 비밀스런 가르침에서 지각은 언제나 있는 것에 대한 것이어서 앎으로서 틀리지 않는 것이었다(152c5–6, 160c7–d4). 그런데 그 지각은 예컨대 하양이 흘러 다른 색으로 변화하면 이에 발맞춰 역시 다른 것에 대한 봄으로 흘러 변화해야 했다. 그러므로 무언가 아는 이가 그 아는 것을 지각할 때 그 지각은 또한 그 아는 것에 대한 지각 아님으로 흘러야 한다. 이는 두 가지로 이해될 수 있다: 한편에서 그 아는 것에 대한 지각은 알지 못하는 다른 어떤 것에 대한 지각으로 흘러야 한다; 다른 한편에서 그 아는 것에 대한 지각은 다른 어떤 아는 것에 대한 지각으로 흘러야 한다. 전자에서 지각되는 바(αἰσθητόν)는 이제 그이가 알고 있지 못한 것이다. 그이는 그것에 대한 앎을 가지고 있지 못하다. 이런 의미에서 그 지각은 이제 앎 아님이다. 후자에서 그 지각되는 바는 그이가 알고 있는 것이나 애초의 것과는 다른 것이다. 이런 의미에서 이 앎은 앞서의 그 앎과 다른 것이다. 이러한 의미에서 그것은 (그) 앎 아님이다.

레이토스주의에 따라서는 앎이 무엇이냐는 물음에 대하여 주어진 앎인즉 지각이라는 답변이 앎 아님보다 더 앎을 말한 것이라는 이유가 있지 않다.

그런데 소크라테스는 **여전히** 인간척도설에 동의하지 않는다고 말하고 있다. 그 이유가 무엇인가? 소크라테스는 앞서 인간척도설을 소개하면서 다음과 같이 말했었다(152c8–11): 대중에게는 인간척도설이 수수께끼 같이 전해졌으나 그 제자들에게는 프로타고라스가 비밀스럽게 진리를 직접 전달했을 것이다. 그러니 우리 역시 그 비밀스런 진리를 들을 수만 있다면 수수께끼 같은 인간척도설을 이해할 수 있을 것이다. 그러나 이상으로 드러난 것은 오히려 그 비밀스런 가르침이 인간척도설을 잘 설명하지 못한다는 점이었다. 그러므로 인간척도설은 **여전히** 지혜로운 이의 수수께끼 같은 언명으로 남았다. 안타깝게도 프로타고라스는 이미 저세상 사람이어서[59] 우리가 그로부터 들을 수 있는 바란 더이상 있지 않다.[60] 반면 테아이테토스는 지금 여기 소크라테스 옆에 있다. 그래서 그는 아직 자기 주장을 옹호하고자 무언가 더 말할 수 있다. 소크라테스는 그 가능성을 열어둔다. 이 가능성은 단순한 미사여구가 아니다. 그것은 소크라테스의 적극적인 논박으로 통해 닫혀야 하는 가능성이다.[61] 실제로 소크라테스는 얼마 안 있어 테아이테토스의 제안을 직접 논박할 것이다(184b3ff.).[62] 그 논박을 통해 소크라테스는 있음이 지각, 보다 정확히는 감각[63]을 통해서는 파악되지 못하므로 감각은 진리를 파악하지 못하고, 그래서 지각/감각은 앎일 수 없다는 점을 테아이테토스에게 보일 것이다. 여기서 논박의 초점은 있음이 감각을 통해 파악될 수 없다는 데 놓여 있다. 그러므로 반대로 지각/감각이 있는 것/있음에 대한 것이라는 앞선 주장(152c5–6, 160c7–d4)은 아직 논박되지 않은 것이다. (프로타고라스와) 테아이테토스가 이상의 만물유전설 논박에 대하여 다른 말을 할 수 있다는 것은 정확히 이를 의미한다: 여전히 지각/감각은 있는 것에 대한 것일 수 있다.[64]

---

[59] 164e2–3, 169d10–e6.

[60] 더구나 프로타고라스는 자기논박 논변 직후 영영 하데스로 쑥 떠나버렸다(171c11–d3).

[61] *Contra* Burnyeat 1990, 53.

[62] 이 점, 즉 테아이테토스에게 무언가 할 말이 남아 있을 수 있다는 점은 테아이테토스의 앎인즉 지각이라는 제안과 프로타고라스의 인간척도설이 헤라클레이토스주의 만물유전설을 함축한다는 제안(e.g. Burnyeat 1982, 21n2; 1990, 53)에 대한 가장 강력한 텍스트 반례 가운데 하나다(cf. Brown 1993, 213).

[63] 우리는 그리스어 "αἴσθησις"가 인지(cognition)라는 넓은 의미로 쓰일 때는 대강 한국어 "지각"에 해당하고 좁은 의미로, 즉 오감의 의미로 쓰일 때는 "감각"에 해당한다고 이해한다. 프레데(Frede 1987, 5)는 오감이라는 의미에서 "αἴσθησις"를 좁게 이해하는 것이 『테아이테토스』편, 특히 소크라테스의 테아이테토스 논박(184b3–186e12)에서 보이는 플라톤의 철학적 결단이라고 주장한다. 프레데에 따를 때, 플라톤은 이렇게 신체적 기관으로부터 **수동적으로** 촉발된 나타남에 "αἴσθησις"의 의미를 한정함으로써 믿음(δόξα)이 가진 **능동적인** 계기를 강조할 수 있었다.

[64] 소크라테스와 테아이테토스는 앎인즉 지각이라는 테아이테토스의 제안을 인간척도설과 수렴시킨 다음, 지각이 앎으로서 참이기 위해서는 언제나 그것이 있는 것에 대한 것이어야 한다고 말한 바 있다(151e6ff.). 비밀스런 가르침에

그렇다면 우리에게는 버니옛(Burnyeat 1990, 52)의 말마따나 다소 당황스런 물음이 남는다: 이상의 만물유전설 논박이 보인 바란 대체 무엇인가? 사실 소크라테스의 헤라클레이토스주의 논박은 그것이 만약 귀류법으로 이해된다면[65] 헤라클레이토스주의자들 자신들에 대해서는 유효하지 않다. 왜냐하면 헤라클레이토스주의자들은 앞서 언급되었듯 모순을 서슴지 않기 때문이다. 그러나 귀류법은 무모순율을 가정해야 유효한 추론이다. 달리 말해 무모순율($\neg\bot$)이 가정되었을 때 만약 헤라클레이토스주의(H)로부터 모순($\bot$)이 귀결된다면 다음이 성립한다:

$$\neg H \leftrightarrow (H \rightarrow \bot).$$

그러나 헤라클레이토스주의자들은 무모순율을 부정한다. 그래서 ($H \rightarrow \bot$)이 참이라는 점으로부터 $\neg H$가 참이라는 점이 그들에게 있어서는 귀결되지 않는다. 그러므로 만약 소크라테스의 논박이 귀류법이라면 소크라테스는 헤라클레이토스주의자들에게 선결문제를 요구하고 있는 것이다. 이런 이유에서 소크라테스의 헤라클레이토스주의 논박에서 방점은 헤라클레이토스주의자들에게 대단히 왜소한 언어적 가능성밖에 남아 있지 않다는 데 찍혀야 한다. 달리 말해 만물유전설로부터 모순이 귀결된다는 점 자체가 헤라클레이토스주의자들에게 문제인 것이 아니다. 문제인 바는 만물유전설로부터 다름아닌 언어의 불가능성이 귀결된다는 것이다. 왜냐하면 어떤 주장으로부터 언어가 불가능하다는 점이 귀결된다면, 언어의 불가능성을 귀결시키는 그 주장은 언어로 표현될 수 없을 것이기 때문이다. 그러한 주장은 실행적으로 자기논박적이다. 마찬가지로 만물유전설이 신조인 헤라클레이토스주의자들 역시 실행적으로 자기논박된다.

물론 소크라테스와 테오도로스, 그리고 테아이테토스에게 언어는 가능한 것일 터이다. 그들에게 있어, 그리고 어쩌면 우리에게 있어 헤라클레이토스주의 만물유전설은 (후건 부정에 의해) **거짓**이라고 생각될 법하다. 그러나 다시, 소크라테스의 보고에 따를 때 이른바 "지혜로운" 이들이 이른바 비밀스런 가르침을 전하면서 본성에 맞게 말하기 위해서는 모든 것들이 운동한다고 말해야 한다고 했음을 염두에 두어야 한다(157b5–7): 이들은 비단 "있다" 대신 "생겨난다"라고 말해야 한다(152d8–e1, 157b1)는 것만을 주장하는 데 그치지 않고, 무언가 그 자체로 있다고 하기보다 어떤 것에 (상대적으로) 생겨난다고 말해야 하는 데(157a9–b1) 더해

따라 보여진 바는 정확히 이 점, 즉 지각자와 지각 대상이 필연적으로 서로 묶여 있기 때문에 언제나 지각자의 지각은 그 지각 대상의 성질인바 어떤 있는 것에 대한 것이라는 점이다.

[65] Cf. e.g. McDowell 1973, 180; Polansky 1992, 159; Day 1997, 74.

우리가 본성에 맞게 말하기(κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι) 위해서는 부정대명사(τι), 소유대명사(του, ἐμοῦ), 지시대명사(τόδε, ἐκεῖνο) 등등 역시 쓰지 말아야 한다고도 주장한다(157b3–5). 언어를 전면적으로 개혁해야만 모든 것들이 흐른다는 자연의 본성(*rerum natura*)에 맞게 말할 수 있다는 것이다. 헤라클레이토스주의자들에게 우리의 통상적인 언어는 자연의 본성에 따른 것이 아니라고 여겨졌을 것이다. 이런 이들을, 만물유전설로부터는 언어의 불가능성이 귀결되므로, 그러나 언어는 현실적이므로 그것은 거짓이라고 논박할 수 있을 리 만무하다. 헤라클레이토스주의는 프로타고라스주의와 마찬가지로, 그러나 다른 방식으로 극단적으로 개정적인 이론이다.

우리에게는 언어가 가능하다는 직관이 있어 보인다. 그러나 헤라클레이토스주의자들을 만약 만물유전설로부터는 언어가 불가능하나 언어는 가능하다고 논박하기 위해서는 언어가 가능하다는 점이 가정되기보다 증명되어야 한다. 『테아이테토스』편에서 소크라테스는 그 증명을 시도조차 하지 않았다. 소크라테스가 보인 바는 엄밀히 말해, 언어가 불가능하므로 만물유전설이 거짓이라는 것이 아니라 만물유전설이 언어의 어떤 가능 조건과 양립불가능하다는 것뿐이다. 언어의 가능 조건은 가정되었지 그것이 참임이 보여지지는 않았다.

그 가정된 언어의 가능 조건에서 관건인 바는 성질들이 흐른다는 말의 의미다. 왜냐하면 소크라테스의 논변은 이 성질들이 흐른다는 것으로부터 대화와 논쟁의 불가능성으로, 나아가 언어의 불가능성으로 진행되었기 때문이다. 소크라테스가 보인 바란 우리가 이해하는 대로의 언어가, 그래서 대화 및 논쟁이 가능하기 위해서는 모든 것들이 (전적으로) 흘러서는 안 된다는 것, 보다 정확히 말해 성질 그 자체가 흘러서는 안 된다는 것이었다. 그러나 성질들이 흐른다는 것이 대체 무엇을 의미하는가? 우리는 이 성질들이 흐른다는 말의 의미를 이해하기 위해서 이른바 프로타고라스의 비밀스런 가르침을 검토할 것이다(3.2절). 왜냐하면 성질들이 흐른다는 것은 비밀스런 가르침의 연속선상에서 제시되었기 때문이다.

3.2 비밀스런 가르침과 성질의 상대성

소크라테스의 헤라클레이토스주의 만물유전설 논박은 실행적 자기논박이자 또한 그 논변은 일종의 초월 논변이었다. 우리에게 있어 그것은 만물유전설이 거짓이라는 일종의 간접 증명일 수 있다: 언어는 현실적이라는 점에서 가능하다; 만물유전설은 언어를 불가능케 한다; 그러므로 그것은 거짓이다. 그러나 헤라클레이토스주의자들은 우리의 언어가 실재 또는 세계의 본성에

따른 것이 아니라고 말할 것이다. 이들이 말하는 자연스런 언어는 사실 우리로서는 언어라 하기도 힘든 것이다. 그럼에도 어떻게 헤라클레이토스주의적인 언어가 가능하다면 헤라클레이토스주의자들은 만물유전설이 거짓이라는 결론에 동의하지 않을 수 있다.

소크라테스는 만물유전설이 거짓이라고 논박하고 있지 않다. 오히려 소크라테스는 헤라클레이토스주의자들이 그들 자신의 주장인바 만물유전설을 언어로써 제시조차 할 수 없다는 의미에서 (실행적으로) (자기)논박된다고 지적하고 있다. 왜냐하면 만물유전설은 언어가 가능하기 위한 조건과 양립불가능하기 때문이다. 그들은 그들 자신의 주장에 의해 어떤 언어가 자연스러운 것이라고 또는 그렇지 않은 것이라고 주장할 수 없다. 결과적으로 그들은 언어의 개혁을 주장할 수도 없다. 소크라테스의 논박은 그러므로 말하자면 언어의 불가능성 논변이다. 그런데 정확히 왜 만물유전설에 따를 때 언어가 불가능해지는가? 소크라테스는 성질이, 예컨대 하양이 흘러야 한다면 하양을, 그러므로 어떤 색상이나 성질을 명명할 수 없고 그러므로 대화가, 나아가 언어가 불가능해진다고 주장한다. 소크라테스의 논변에서 축이 되고 있는 것은 성질이 흘러서는 언어가 불가능해진다는 것이다. 바꿔 말하면 언어가 가능하기 위해서는 적어도 성질이 전적으로 흘러서는 안 된다. 그러나 성질이 흐른다는 것은 대체 무엇을 의미하는가? 그것은 두 가지 방식으로 이해될 수 있어 보인다. 한편에서 성질이 흐른다는 것은 어떤 성질의 담지자(qualified object)가 다른 성질을 가지게 된다는 것을 의미할 수 있다. 그래서 어떤 돌이 하양이라는 성질을 가졌다가 까망이라는 성질을 가지게 될 때 성질이 흐른다고 말할 수 있다. 그러나 다른 한편에서 성질이 흐른다는 것은 성질 자체가 흐른다는 것을 의미할 수도 있다. 성질의 담지자가 성질들을 바꿔 가진다 하더라도 이때 하양 자체가 더이상 하양이 아니게 되는 것은 아니다. 그러나 그러할 때 문제는 어떻게 모든 가능한 답변이 모두 참이 될 수 있는지다(183a5–6). 오히려 이미경(Lee 2005, 114)이 그렇게 생각하듯 성질의 담지자가 성질들을 바꿔 가지게 되면 그 담지자가 이전에 가졌던 성질에 관한 언급은 거짓이게 될 것이다. 이 점에서 어떤 연구자들은 여기서 흐르고 있는 것이 성질들 자체라고 생각한다.[66] 그러나 성질들 자체가 또는 하양 자체가 흐른다는 것은 또 도대체 무슨 뜻인가? 일단 흐르는 것이 성질들 자체라고 해보자. 그렇다면 어째서 모든 가능한 답변들이 참이게 되는지 알 수 있다: 하양 자체가 흘러 그 성질 자체가 하양이기도 하고 하양 아님이기도 하다면 무언가가 하얗다는, 그렇다는(οὕτως) 답변이나 하얗지 않다는, 그렇지 않다는(οὐχ οὕτως) 답변이나 모두 똑같은 정도로 각각이 참이

[66] E.g. Castagnoli 2010, 211.

라고 주장할 권리를 가질 것이다. 그것에 대하여 하얗지 않다기보다 하얗다고 답변할 이유가 더 있는 것은 아니며 마찬가지로 하얗다기보다 하얗지 않다고 답변할 이유가 더 있는 것도 아니다. 그러나 하얗지 않다고 하기보다 하얗다고 해야 할 때 하얗지 않다고 답변하면 틀린 답변이라는 점에서, 그리고 또한 하얗다고 하기보다 하얗지 않다고 해야 할 때 하얗다고 하면 그 답변은 틀린 것이라는 점에서, 똑같은 정도로 진리에의 청구권(claim)을 가지는 각각의 답변들은 모두 틀린 것이 아니다. 그것들은 따라서 모두 참인 답변들이다.[67]

그렇다면 우리가 논의해야 할 것은 헤라클레이토스주의자들에게 있어 성질들이 이상과 같이 극단적인 의미에서 흘러야 할 이유가 있느냐는 것이다(3.2.2절). 그러나 우리는 또한 이른바 프로타고라스의 비밀스런 가르침과 그에 따라 소크라테스가 구성한 지각 이론 역시 살펴보아야 한다(3.2.1절). 왜냐하면 헤라클레이토스주의는 이른바 프로타고라스의 비밀스런 가르침의 일환으로 제시되었기 때문이다. 프로타고라스가 무언가 비밀스럽게 가르친 바가 있다는 다소 아이러니한 주장(152c10–11)은 그 가르침에 비춰 보았을 때 비로소 어떻게 프로타고라스의 인간척도설이 참일 수 있는지 이해할 수 있다는 것이었다. 그러므로 소크라테스의 헤라클레이토스주의 논박은 궁극적으로 이른바 프로타고라스의 비밀스런 가르침에 따를 때조차 인간척도설은 참이지 않다는 것을 보이고자 하는 것이다. 그러므로 그 논박이 정확히 무엇을 보이고 있는지 보기 위해서는 그 논박 대상인바 프로타고라스의 비밀스런 가르침이 정확히 무엇을 가르치고 있는지 밝혀져야 한다.

3.2.1 주사위 문제와 비밀스런 가르침의 지각 이론

소크라테스는 이오니아 헤라클레이토스주의자들의 제1원리인즉 "모든 것들이 운동한다"[68]를 논의하기에 앞서 비밀스런 가르침에 따라 구성되었던 지각 이론을 테오도로스에게 상기시킨다:

[67] 어째서 모든 답변이 다 같은 정도로 참이라는 것으로부터, 달리 말해 모든 답변이 무차별하다(indifferent)는 것으로부터 모두 참이라는 결론이, 모두 거짓이라는 결론이 아니라, 귀결되는가? 간단히 말해 각각의 답변들이 여전히 참의, 달리 말해 틀리지 않음(ἀψευδής)의 조건(152c5–6, 160c7–d4)을 충족하고 있기 때문이다. 모든 답변들은 다 있는 것들에 대한 것들이어서 모두 참이지 거짓이 아니다. 만물유전설에 따를 때 모든 답변은 무차별하다. **따라서** 그 모든 답변들은 거짓이므로 테아이테토스의 제안 역시 **거짓**인 것이 아니다. 오히려 만물유전설에 따를 때 모든 답변은 참**이므로**, 테아이테토스의 제안에 모순되는 앎인즉 지각 아님이라는 제안 역시 참이다. 그러나 소크라테스와 테아이테토스가 앎이 무엇인지 물으면서 바랐던 것은 앎의 정의, 다른 무엇이 아니라 앎을 앎이게 하는 바로 그것이었다(Sedley 2004, 98–9). 이런 의미에서 헤라클레이토스주의는 테아이테토스의 앎인즉 지각이라는 제안을 정당화하지 못한다.

[68] 앞서 비밀스런 가르침이 제시될 때 많이 세련된 이들(πολὺ κομψότεροι; 156a2–3)의 제1원리로 제시되었던 것은 모든 것들이 운동하다는 것이 아니라 모든 것이 운동이라는 것이었다(156a5). 이는 소크라테스에 의해 곧 모든 것들이 운동한다는 것으로 다시 언급된다(156c8). 이로 보아 이 두 표현은 소크라테스에게 다른 것으로 이해되고 있지 않다.

(XII) 그럼 부디 그들의 다음과 같은 논점을 고찰해 주시죠. 뜨거움이나 하양 또는 그 어떤 것이든 그것의 생성에 대해 그들이 이런 어떤 식으로 주장한다고 우리가 말하지 않았던가요? 이것들 각각은 작용하는 것과 작용 받는 것 사이에서 지각과 함께 운동을 하며, 작용 받는 것은 지각이 아니라 지각하는 것으로 되고 작용하는 것은 **성질**(ποιότης)이 아니라 어떤 성질의 것(ποιόν τι)으로 된다고 말입니다(182a4–9).

이러한 재언급은 앞선 언급(156c7–157a7)과 한 가지 점을 제외하고는 본질적으로 동일한 것을 말하고 있다: 소크라테스는 여기서 "성질"(ποιότης)이라는 신조어를 하나 도입해 뜨거움(θερμότης), 하양(λευκότης) 등을 한데 모아 부르고 있다. 소크라테스는 "성질"과 같이 한데 모아 말해지는 것(ἀθρόον λεγόμενον)이 테오도로스에게 생경하리란 점을 고려하여 다시금 개별적인 것들에 관해 논의하기로 한다(182a9–b1).[69] "성질"은 이후 다시 언급되지 않는다. 이런 점에서 "성질"이든 "지각"[70]이든 어떤 일반 개념이 논박의 과정에서 어떤 특별한 역할을 하는 것으로 보이진 않는다.[71]

이상으로 소크라테스는 움직이는 존재(φερομένη οὐσία)를 검토하는 일이 무엇보다 앞서 그 스스로 비밀스런 가르침으로부터 구성한 바 있는 지각 이론을 검토하는 것이라는 점을 분명히 했다. 이른바 프로타고라스의 비밀스런 가르침은 프로타고라스의 인간척도설을 설명하기 위해 도입되었었다. 앞서 언급되었듯 그것은 수수께끼 같은 인간척도설이 참이기 위한 그럴 법한

[69] 이 구절은 다음의 구절과 같이 읽혀야 한다:

(XIII) 그리고 개별적인 경우(κατὰ μέρος)도 한데 모여 있는 많은 것들에 관해서도 이와 같이 [무언가 멈춰 서게 할 이름은 그 무엇도 쓰지 않으면서(157b3–5)] 말해야 하네. 사람들은 바로 이런 한데 모인 것들에 인간이나 돌, 그리고 개개의 동물이나 종의 이름을 붙이고 있지(157b8–c1).

여기서 "사람," "돌" 등은 사람이나 돌을 하나하나 열거하는 대신 한데 모아 부르는 이름이다(cf. Brown 1993, 207–8). 반면 버니옛(Burnyeat 1990, 18–9) 등 많은 연구자들(e.g. Day 1997, 60–1)은 여기서의 요점이 말하자면 흄적인 동일성의 해체라고 생각한다. 이러한 해석은 프로타고라스의 비밀스런 가르침이 동일성의 해체를 요구해야 정당화될 수 있다. 그러나 우리는 이하에서 비밀스런 가르침이 대상이 공통적이라는 점과 양립불가능하지 않음을 볼 것이다. 오히려 비밀스런 가르침이 프로타고라스주의를 정당화기 위해 도입되었다는 점에서 대상은 공통적이어야 한다.

[70] 하양 등이 봄 등의 쌍둥이인 것처럼 지각 역시 성질의 쌍둥이라면, 우리는 "지각"을 (하양에 대한) 봄, (까망에 대한) 봄, 나아가 들음, 만짐 등을 한데 모아 부르는 것이라고 이해해 볼 수 있다.

[71] 이와 달리 세일러(Thaler 2013)는 "성질"과 같은 일반 개념의 도입이 소크라테스의 논변에서 결정적이라고 주장한다. 세일러(*ibid.*, 26–7)는 "성질"이라는 신조어가 도입됨과 동시에 이른바 개별자의 인지적 우위의 원리(principle of the cognitive priority of the particular)가 가정된다고 주장한다: "성질"과 같은 일반 개념(gerneral concept)은 예컨대 "색상"(χρόα)이라는 일반 개념에, 그리고 다시 "하양"(λευκότης, whiteness)이라는 특수 개념(particular concept)에 위계적으로 의존하고 있다. 세일러(*ibid.*, 34)는 이 원리가 가정되었기 때문에 소크라테스가 봄이라고 할 수 없다는 것으로부터 지각이라고 할 수 없다는 것을, 그리고 나아가 앎이라고 할 수 없다는 것을 추론할 수 있었다고 주장한다. 그러나 우리 생각에 "색상"이나 "성질"은 다만 다양한 색상들과 성질들을 한데 모아 부르는 데 지나지 않는다. 그리고 개별적인 사례를 통한 설명은 단지 테오도로스의 이해를 돕기 위한 것이었을 따름이다. 달리 말해, 소크라테스는 각각의 색상들과 성질들을 "색상"과 "성질"이라는 보다 일반적인 어휘로써 보편 양화하고 있다. 이러할 때 색상을 또는 성질을 명명할 수 없다는 것은 다만 하양 등 개별적인 색상들을 명명할 수 없다는 것을 의미한다.

조건 또는 세계상을 제시하기 위해 도입되었지 프로타고라스가 헤라클레이토스주의자이기도 해야 한다고 주장하기 위한 것은 아니었다. 결정적으로 프로타고라스는 (상대화를 통해) 모순을 회피하고자 하지만 헤라클레이토스주의자들은 모순을 두려워 하지 않는다.

소크라테스는 프로타고라스주의에 비추어 이해된 앎인즉 지각이라는 테아이테토스의 제안을 지각이 언제나, 있는 것들에 대한 것이라는 주장으로 요약한 다음(152c5–6), 프로타고라스가 제자들에게 비밀스럽게 가르친 바가 있다고 언급했었다(152d2–e1).[72] 소크라테스에 따를 때 그 가르침은 파르메니데스를 제외하고 모든 옛 현자들이 동의하는 바다(152e1–9).[73] 소크라테스는 그에 대한 충분한 증거들(σημεῖα ἱκανά)이 있음을 언급한 다음(153a5–d5) 크게 두 단계에 걸쳐 비밀스런 가르침에 따라 지각 이론을 구성했었다:

(SD1) 비밀스런 가르침에 따라 지각되는 대상(perceptible object) 또는 특화된 대상(qualified object)이 지각하는 각자에게 고유한 것(ἴδιον)으로서 지각자 또는 지각 기관 예컨대 눈과 그에 적합한 어떤 운동 **사이**에서 생겨난다고 말해야 한다.

(SD2) **모든 것들이 운동**이라는 보다 세련된 이들의 주장에 따라 느린 운동들인바 아직 지각하는 것이 아닌 지각자 또는 지각 기관과 아직 어떠한 것이 아닌 지각 대상으로부터 빠른 운동들인즉 지각과 성질들이 낳아진다. 이로부터 빠른 운동들이 낳아짐으로써 아직 지각하는 것이 아니었던 것이 비로소 지각하는 것으로 되고(γίγνεσθαι) 아직 어떠한 것이 아니었던 대상이 비로소 어떠한 것으로 된다.

소크라테스가 보다 단순한 이항 구도(SD1)를 보다 복잡한 또는 세련된 사항 구도(SD2)로 발전시킨 것은 전자로부터 프로타고라스 등으로부터 비웃음을 살 만한 어떤 문제가 귀결되기 때문이었다(154b6–9). 이 사항 구도가 바로 이후 소크라테스가 헤라클레이토스주의 만물유전설을 논박하기에 앞서 재언급한 바 있는 그 지각 이론이다. 그러므로 소크라테스의 만물유전설 논박이 무엇을 논박하는지, 달리 말해 그 지각 이론이 무엇을 설명하고자 하는지 보기 위해서는 먼저 단순한 이항 구도일 때 어떤 문제가 발생하는지 보아야 한다(3.2.1.1절). 그 다음에 우리는 그 문제를 보다 세련된 사항 구도가 어떻게 해결하는지 볼 수 있을 것이다(3.2.1.2절).

[72] 이미경(Lee 2005, 86–8)이 관찰한 대로 비밀스런 가르침이 처음부터 일관된 하나의 이론으로 제시된 것은 아닌 것 같아 보인다. 그렇다면 소크라테스가 비밀스런 가르침의 요소들을 나열하는 요지는 무엇인가? 맥도웰(McDowell 1973, 123–8)은 비밀스런 가르침에 대한 해석상 논란을 크게 다음과 같이 정리한다: 그 가르침의 핵심은 성질이 상대적이라는 데 있는가, 아니면 "있다" 대신 "생겨난다"를 써야 한다는, 달리 말해 모든 것들이 운동한다는 데 있는가?

[73] Cf. *Crat.* 401e1–402c4. 아리스토텔레스는 파르메니데스도 같이 묶는다(*Met.* Γ5 1009ᵃ6–1010ᵃ1).

3.2.1.1 주사위 문제

소크라테스는 프로타고라스의 인간척도설에 따를 때 바람 자체가 차갑다고 하기보다 바람이 그 바람에 추워 떠는 이에게는, 즉 바람이 차갑게 나타나는 이에게는 차갑고 그렇지 않은 이에게는 차갑지 않다고 해야 한다고 지적한 바 있다(152b1–5). 소크라테스는 이를 다시 비밀스런 가르침에 따라 다음처럼 재서술한다(153d8–154a3): 예컨대 어떤 돌이 하얗다고 할 때 그 하얀색은 어떤 운동으로서의 그 돌과 지각자로서의 눈 사이에서 고유하게 생겨나는 것이다. 달리 말해 돌이 어떤 이에게 **상대적으로** 하얗다는 것은 비밀스런 가르침에 따를 때 그 하얀색(*λευκὸν χρῶμα*)이 눈과 그에 적합한 운동(인즉 돌) **사이에서 고유한** 것으로 생겨난다고 다시 쓰여야 한다. 여기서 주도적인 비밀스런 가르침의 요소는 어떤 것도 하나이지 않다는 것이다.

소크라테스에 따를 때 무언가 상대적으로 어떠하다는 것이 그 어떠한 것이 이항 사이에서 생겨난다고 다시 쓰여야 하는 이유는 다음과 같다:

(XIV) **소.** 아니면 자네는 각각의 색이 자네에게 나타나는 그대로 개에게도 그 어떤 동물에게도 나타날 것이라고 강하게 주장하겠는가?
테아이. 제우스께 맹세코 저는 그렇게 주장하지 않을 겁니다.
소. 다음은 어떤가? 무엇이든 나타나는 건 자네에게나 다른 사람에게나 닮은 것으로 나타나는가? 그걸 자넨 강하게 견지하는가, 아니면 그보다는 다음과 같은 쪽인가? 자네 자신이 결코 자기 자신과 닮은 상태를 견지하지 못한다는 점에서 자네 자신에게조차 동일하지 않게 나타난다는 쪽인가?
테아이. 저는 전자보다는 후자라고 생각합니다(154a3–9).

여기서 소크라테스는 이른바 상충하는 나타남들의 세 가지 경우들을 말하고 있다:

(C1) 지각자로서의 인간과 지각자로서의 동물들에게는 예컨대 돌이 다르게 나타날 수 있다;
(C2) 지각자로서의 인간들 사이에서도 예컨대 돌은 다르게 나타날 수 있다;
(C3) 지각자로서의 어떤 인간 한 명에 있어서도 그이의 지각적 조건이 서로 닮아 있지 않을 때 예컨대 돌은 다 다르게 나타날 수 있다.

이러한 상충하는 나타남들로부터 다음과 같은 논변을 이끌어 낼 수 있을 것이다: 만약 예컨대 하얀색이 **사이에서 생겨난다**고, 그래서 하얀색이 지각자와 지각 대상 사이의 관계에 의존하지 않고 어딘가, 예컨대 돌 **안에 있다**고, 달리 말해 하얀색이 오직 돌에만 의존한다고 한다면 그 돌은 지각할 수 있는 모든 것들에게, 예컨대 동물들에게도 그리고 다른 인간들에게도 모두

하얗게 나타날 것이다. 이는 나타남들이 서로 상충할 수 없다는 것을 의미한다. 그러나 같은 바람이 어떤 이에게는 차갑게 나타나고 다른 이에게는 차갑지 않게 나타난다는 것이나 어떤 돌이 어떤 이에게는 하얗게 나타나나 다른 이에게는 하얗지 않게 나타난다는 것은 부정할 수 없는 사실이다. 그러므로 (후건 부정에 의해) 그 전건인즉 하얀색이 돌 안에 있다는 것은 부정되어야 한다. 따라서 하얀색은 돌 안에 있지 않다. 그러나 하얀색이 이항 가운데 지각자 또는 지각 기관 안에 있을 가능성은 아직 열려 있다: 예컨대 하얀색을 본다고 할 때 만약 그 하얀색이 눈 안에 있는 것이라면 그이는 눈이 하얀 한에서 무엇을 보든 간에 다 하얗게 볼 것이다. 심지어 그 돌이 다르게 색칠되더라도 여전히 그이에게는 하얗게 나타날 것이다. 그러나 실상은 그렇지 않다: 어떤 돌을 하얗게 지각한다고 해서 다른 것들까지 하얗게 지각해야 하는 것은 아니며, 또 그 돌이 다르게 색칠된다면 이전에 하얗게 지각했다 하더라도 더이상 하얗게 나타나지는 않을 것이다. 그러므로 역시 후건 부정에 의해 예컨대 하얀색은 눈 안에 있지 않다.[74]

실제로 소크라테스는 이러한 논변을 염두에 둔 것으로 보인다:

(xv) 그러면(οὐκοῦν) 우리가 어떤 것을 우리 자신과 비교해 재어 볼 경우에 관계되는 대상이, 또는 우리가 만져 보는 대상이 크거나 하얗거나 뜨거운 것이라면 그것 자체가 변하지 않는 한에서는 다른 사람과 마주치더라도 결코 다른 것으로 되지는 않을 것이네. 다른 한편 그 대상을 자신과 비교해 재어 보거나 만져보는 쪽이 크거나 하얗거나 뜨거운 그런 것이라면, [재거나 만지는] 그것이 아무것도 겪지 않는 한에서는 다른 대상과 마주치거나 그 대상이 무언가 겪는다 하더라도 [재거나 만지는] 그것이 다른 것으로 되지는 않을 것이네(154b1–6).

이미경(Lee 2005, 96)의 지적대로 무언가 하얗다는 것을 하얀색이 그 무언가 안에 있다는 것으로 바꿔 쓸 수 있다고 할 때, 첫째 반사실적 조건문(counterfactual conditional)[75]은 하얀색이 지각 대상 안에 있는 경우에 해당하며 둘째 반사실적 조건문은 하얀색이 지각자 또는 지각기관

[74] 하얀색이 눈 안에 있을 가능성에 관한 두 번째 논변은 엄밀히 말해 상충하는 나타남들로부터의 논변은 아니다.

[75] 이상의 상충하는 나타남들로터의 논변을 파인(Fine 1996, 119–20, 127–8)식으로 읽을 수는 없다. 왜냐하면 이미경(Lee 2005, 99)의 지적대로 여기서 소크라테스는 반사실적 조건문(εἰ [...] ἦν, οὐκ ἂν [...] ἂν ἐγεγόνει, [...])으로 말하고 있기 때문이다. 파인은 이 논변을 나타남들이 상충하므로 그것들이 모두 참이기 위해서는 무언가 변화 또는 운동이 있어야 한다는 것으로 해석한다. 즉 인간척도설에 따라 각자에게 나타나는 바가 모두 참이기 위해서는 각자에게 나타난 바에 맞게 각각의 것들이 변화/운동해야 한다. 먼저 상충하는 나타남들로부터의 논변이 그 자체로 헤라클레이토스주의를 함축하는 것은 아님을 기억하자. 예컨대 색이란 다만 언어적 규약일 따름이라는 데모크리토스의 결론 역시 그 논변과 양립가능하다(Burnyeat 1981, 69). 파인(Fine 1996, 131)의 요지는 그러므로 프로타고라스주의와 상충하는 나타남들이 함께 헤라클레이토스주의를 함축한다는 것이다. 그러나 반사실적 조건문이 쓰였다는 점과 대화편의 맥락은 오히려 여기서 말해지고 있는 바가 통상적인 이해에 따라 예컨대 하얀색이 지각 대상이나 지각자 안에 있다고 할 때는 발생할 수 없는 일이 하얀색이 그 사이에서 생겨난다고 할 때는 발생한다는 것임을 분명하게 한다.

안에 있는 경우에 해당한다. 그러므로 소크라테스에 따를 때 만약 하얀색 등이 지각 대상 안에 있다면 그 지각 대상은 다른 누군가에 의해 지각되든 그것 자체가 변하지 않는 한에서는 계속해서 하얄 것이다. 반대로 만약 하얀색 등이 지각자 안에 있다면 그 지각자가 무엇을 지각하든 간에 그 스스로 무언가 겪지 않는 한에서는 모두 하얗게 지각할 것이다.[76]

그런데 소크라테스는 곧이어 놀랍고도 우스꽝스런 것을 말하게 되었다고 토로한다:

(XVI) 자, 여섯 개의 주사위가 있다고 해보고, 자네가 네 개의 주사위를 그것과 비교한다고 해보세. 그럴 경우 모르긴 몰라도 우리는 그게 네 개의 주사위보다 더 많다고 그리고 네 개의 주사위의 한 배 반이라고 말하게 마련이네. 그리고 열두 개의 주사위를 [그것과] 비교할 경우에는 그것이 [열두 개의 주사위보다] 더 적다고 그리고 [열두 개의 주사위의] 반밖에 되지 않는다고 말하게 마련이고, 달리 말하는 건 용인할 수 없는 일일 거야. [...] 프로타고라스 님이나 다른 누가 자네에게 이렇게 묻는다고 해보세. "테아이테토스, 어떤 것이 증가되는 것 말고 달리 더 커지거나 많아질 그런 어떤 수가 있는가?"라고 말이야. 자네는 뭐라고 대답하겠는가?(154c2–9).

이 이른바 주사위 문제 역시 상충하는 나타남들의 문제인 것으로 보인다. 즉 같은 돌과 바람에 대하여 어떤 이에게는 그것이 하얗고 차갑게 나타나는 한편 다른 이에게는 하얗지 않고 차갑지 않게 나타나는 것처럼, **같은** 주사위 여섯에 대하여 주사위 넷을 그것과 비교할 때는 주사위 여섯이 더 크게 나타나지만 다시 주사위 열둘을 그것과 비교할 때는 주사위 여섯이 더 작게 나타난다. 이때 주사위 여섯이 주사위 넷보다 크다는 것은 다만 그 주사위들 **사이에서** 크다는 크기가 생겨났다는 것이고 주사위 여섯이 주사위 열둘보다 작다는 것은 다만 그 주사위들 **사이에서** 작다는 크기가 생겨났다는 것일 따름이다.[77] 그렇다면 여기서 대체 무엇이 문제인가?

이상의 물음에 테아이테토스는 어떻게 답변해야 할지 혼란스러워 한다. 테아이테토스는 자신에게 나타나는 대로 솔직하게 말한다면 프로타고라스의 물음에 대하여는 그럴 수 없다고, 그러나 소크라테스의 이전 물음(154c5)과 관련해서는 무언가 증가됨 없이 더 커지거나 많아질 수 있다고 답하겠다고 말한다(154c10–d2). 그러나 이는 다만 테아이테토스가 모순을 범하고 있음을 감추는 기만일 따름이다(154d3–6). 주사위 문제에서는 정확히 무엇이 문제되고 있는가?

[76] 맥도웰(McDowell 1973, 131–2)은 하얀색이 눈 안에 있다는 것이 이해 불가능하다면서 이를 예컨대 **(하얀색의) 봄**이 눈 안에 있는 것으로 새겨야 한다고 생각한다. 그러나 버니옛(Burnyeat 1981, 80–5)이 헬레니즘 철학에서 황달이 노란색을 보는 이유로 논의되고 있다는 점을 통해 설득력 있게 보였듯 눈 안에 하얀색이 있어서 무언가 하얗게 지각한다는 것 역시 맥도웰이 생각하는 것처럼 그렇게 이해하기 어렵기만 한 것은 아니다.

[77] 그 맥락상 전자에서 크다는 크기는 주사위 넷**보다** 크다는 것일 터이고 후자에서 작다는 크기는 주사위 여섯**보다** 작다는 것일 터이다. 소크라테스는 여기서 비교급 형용사에 관한 혼동을 보이고 있지 않다(*contra* Kirwan 1974, 128).

소크라테스는 테아이테토스에게 총 세 가지 나타남들이 있으며, 바로 이것들이 서로 싸우고 있다고 말한다(155c5–7). 그 나타남들이란,

(A1) 자기자신과 동등한(ἴσος) 한에서는 그 어떤 것도 부피나 양에 있어서 결코 더 커지지도 더 작아지지도 않는다(μηδέποτε μηδὲν ἂν μεῖζον μηδὲ ἔλαττον γενέσθαι μήτε ὄγκῳ μήτε ἀριθμῷ, ἕως ἴσον εἴη αὐτὸ ἑαυτῷ; 155a2–5);

(A2) 덧붙여지지도 덜어지지도 않은 것은 늘어나지도 줄어들지도 않고 언제나 동등하다(ᾧ μήτε προστιθοῖτο μήτε ἀφαιροῖτο, τοῦτο μήτε αὐξάνεσθαί ποτε μήτε φθίνειν, ἀεὶ δὲ ἴσον εἶναι; 155a7–9);

(A3) 이전에 그렇지 않았던 것이 이후에 [아무런] 생성(γενέσθαι)이나 생겨남(γίγνεσθαι) 없이 그런 것으로 있는 일은 불가능하다(ὃ μὴ πρότερον ἦν, ὕστερον ἀλλὰ τοῦτο εἶναι ἄνευ τοῦ γενέσθαι καὶ γίγνεσθαι ἀδύνατον; 155b1–3).

이를 앞선 주사위의 사례로 재서술해보자. 프로타고라스의 말마따나 주사위 여섯은 무언가 덧붙어서 늘어나지도 무언가 덜어내져서 줄어들지도 않았다. 그러므로 주사위는 그 수에서 동등하다(A2). 주사위 여섯은 그 수에서 동등한 한 크거나 작게 되지/생겨나지 않았어야 한다(A1). 그러나 분명 주사위는 이전에는 컸으나 지금은 작으므로 그것은 작게 되었다(A3). 결과적으로 그것은 작게 되지 않았어야 하나 실제로는 작게 되었다. 다시 몸집의 사례(155b7–c4)를 재서술해보자. 소크라테스는 한 해를 사이에 두고 (테아이테토스보다) 컸다가 지금은 (테아이테토스보다) 작다. 그러므로 그는 작게 된 것이다(A3). 그런데 소크라테스는 몸집에서 무언가 잃은 것이 없다. 그러므로 몸집이 동등한 한에서 그는 크거나 작게 되지 않았어야 한다(A1)(A2). 결과적으로 소크라테스는 (테아이테토스보다) 작게 되지 않았어야 함에도 작게 되었다.

앞선 하얀색의 사례 역시 재서술될 수 있다. 하얀색이 돌 안에 있었더라면 돌이 무언가 겪지 않는 이상 그것은 계속 하얘야 할 터였다(A1)(A2). 그러나 상충하는 나타남들에 따라 돌은 하얗게도 하얗지 않게도 나타난다. 따라서 인간척도설에 따라 돌은 하얗지도 하얗지 않기도 하다. 그러므로 예컨대 하얀색이 지각자와 지각 대상(돌) 사이에서 생겨난다고 말해야 한다. 이렇게 같은 돌이 어떤 이에게는 하얀 돌로, 다른 이에게는 하얗지 않은 돌로 되었다(A3). 마찬가지로 만약 하얀색이 눈 안에 있었더라면 눈이 무언가 겪지 않는 이상 눈은 계속 하얘야 할 터였다. 눈은 하얀색이 그 눈 안에 있는 한 계속 하얀 것만 보아야 할 터였다(A1)(A2). 그러나 어떤 것을

하얗게 본다고 해서 다른 색으로 칠해졌을 때도, 그리고 다른 것마저 하얗게 보아야 하는 것은 아니다. 인간척도설에 따를 때 눈이 하얀 것을 볼 때 눈이 보는 것은 하얗고 눈이 다른 것, 예컨대 빨간 것을 볼 때 눈이 보는 것은 빨갛다. 전자의 경우 이는 하얀색이 눈과 적절한 운동 사이에서 생겨났다는 것이다. 즉 눈이 하얗게 되었다. 그리고 눈이 다시 다른 것을 보는 후자의 경우는 다른 색이 눈과 적절한 운동 사이에서 생겨났다는 것이다. 즉 하얗던 눈이 빨갛게 되었다(A3).

보다 일반적으로 말해, 만약 예컨대 하얀색이 지각 대상이든 지각자 안에 있는 것이었더라면 지각 대상이나 지각자가 그 어떤 일도 겪지 않는 한에서 그 지각 대상이나 지각자는 계속해서 하얄 터였다. 그러나 상충하는 나타남들로부터의 논변은 무언가 계속해서 하얄 수는 없다는 것이었다. 그래서 비밀스런 가르침에 따라 예컨대 하얀색이 지각자와 지각 대상 사이에서 생겨난다고 말해야 한다는 것이었다. 그러나 이는 또한 그 지각 대상이나 지각자가 그 어떤 일도 겪지 않았음에도 하얗게도 또 하얗지 않게도 될 수 있다는 것이었다. 이러한 일이 어떻게 가능한가? 대체 어떻게 내재적 변화(inherent change) 없이 어떤 것이 다른 성질의 것으로 될 수 있다는 것인가?[78]

3.2.1.2 비밀스런 가르침의 지각 이론

주사위 문제는 공시적 상충(synchronic conflict)으로서의 상충하는 나타남들의 상황 아래서 어떻게 **같은** 대상이 서로 다른 것일 수 있느냐는 것이었다.[79] (A3)에 따라 그 문제의 대상이

[78] 이렇게 볼 때 프로타고라스는 파인(Fine 1996, 129–31)의 주장과 달리 실제적 변화 또는 내재적 변화와 이른바 케임브리지 변화(Cambridge change)를 혼동하고 있지 않다. 기치(Geach 1969, 71–2)에 따를 때 F와 t_1, t_2에 대한 적절한 해석 아래 대상 x에 대하여 "t_1에서 F(x)다"는 참이나 "t_2에서 F(x)다"는 거짓일 때 x가 변화했다고 말할 수 있다. 기치는 변화에 관한 이상의 규준을 케임브리지 규준(Cambridge criterion)이라고 이름 붙이면서, 케임브리지 규준에는 맞되 실제적이지는 않은 변화를 한낱 케임브리지 변화(mere Cambridge change)로서 실제적 변화(real change)와 구분했다. 기치의 지적대로 실제적 변화가 있다면 그와 동시에 케임브리지 변화 역시 있을 터이지만 그 역은 성립하지 않을 것이라는 점에서 편의상 "케임브리지 변화"를 다만 "한낱 케임브리지 변화"로 보다 협소하게 말하기로 하자. 프로타고라스가 주장하는 바란 소크라테스가 일 년 전에 (테아이테토스보다) 작다고 했다가 일 년 후에 (테아이테토스보다) 크다고 하는 경우, 이때 소크라테스에게는 몸집의 증가라는 실제적 변화 또는 내재적 변화 이외에 다른 어떤 변화가 일어났어야 한다는 것이다. 또 플라톤이 내재적 변화와 케임브리지 변화를 구분하지 못했다고 프로타고라스를 비판하고 있는 것도 아니다. 곧 분명해지겠지만 『테아이테토스』편의 제1부에서 플라톤의 요지 가운데 하나는 성질이 상대적이어서는, 보다 정확히 말해 성질이 지각자와 지각 대상 사이에서 생겨나는 고유한 것이어서는 언어의 불가능성이라는 곤란한 결론이 뒤따른다는 것이다. 오히려 소크라테스가 프로타고라스를 따라 여기서 테아이테토스에게 묻고 있는 것은 다음과 같은 것이다: 내재적 변화는 예컨대 하얀색이 지각자 또는 지각 대상 안에 있을 때 지각자 또는 지각 대상이 다른 것이 되게 한다; 그러나 하얀색이 지각자와 지각 대상 사이에서 생겨나는 것이라면 내재적 변화는 그러한 생성을 가져오지 못한다; 그렇다면 무엇이 그러한 생성을 가능케 하는가?

[79] 보스톡(Bostock 1988, 45–6)의 지적대로 여기서 주사위 문제는 공시적 문제로 이해될 수 있음에도 마치 통시적 문제인 양 서술되고 있다. 이에 발맞춰 (A3) 역시 통시적으로 서술되고 있다. 실제로 몇몇 해석자들(e.g. Fine 1996,

서로 다른 것**이기** 위해서는 서로 다른 것으로 **되어야**, **생겨나야** 한다.[80] 그런데 (A1)과 (A2)에 따라 내재적 변화 없이는 그 어떤 생성도 있지 않다. 그렇다면 주사위 문제는 내재적 변화가 아닌 다른 어떤 변화 또는 운동이 있을 수 있음을 보이면 해결될 수 있다.[81] 소크라테스가 이른 바 보다 세련된 다른 이들(ἄλλοι πολὺ κομψότεροι)의 비밀스런 가르침(156a2ff.)을 언급하는 이유가 여기에 있다.

소크라테스는 보다 세련된 이들의 가르침을 모든 것은 운동이며 이외에는 아무것도 없으나 운동에는 두 가지 종류가 있다는 것으로 요약한다(156a3ff.):

(K1) 운동에는 각각 능동적인 또는 작용적인 운동과 수동적인 또는 겪음의 운동 두 가지가 있으며, 이 둘 사이의 교섭(ὁμιλία)과 마찰(τρῖψις)로부터 지각되는 것(αἰσθητόν)과 지각(αἴσθησις)이 쌍둥이(δίδυμα)로 태어난다.

그렇게 태어난 것들이 바로 한편에서 시각, 청각, 후각, 차가워함, 뜨거워함, 나아가 즐거움, 괴로움, 욕망, 두려움 등 수없이 많은 지각들이며, 다른 한편 각각의 지각들에 상응하는 색, 소리, 냄새, 차가움, 뜨거움 등 수없이 많은 지각되는 것들이다. 그러나 테아이테토스는 이러한

131–2; Gill 2012, 85)은 여기서 관건이 통시적 상충을 해소하기 위한 통시적 동일성의 해체라고 주장한다. 그러나 우리가 주목해야 할 것은 여기서 주사위가 여섯으로서 자신과 동등하다고 가정되고 있다는 점이다. 이에 상응해 (A1)과 (A2) 역시 같은 대상에 대하여 서술되고 있다: 내재적 변화가 없다면 그 같은 대상은 다른 것으로 **되지** 않을 것이다. 애초의 반사실적 조건문(154b1ff.)을 다시 보자. 그것은 만약 예컨대 하얀색이 지각 대상 안에 있는 것이었더라면 지각 대상이 무언가 겪지 않는 한(154b3) 그 하얀색이 계속 대상 안에 있을 것이라는 것이었고, 반대로 하얀색이 눈 안에 있는 것이었더라면 지각자가 무언가 겪지 않는 한(154b5–6) 그 하얀색이 계속 눈 안에 있을 것이라는 것이었다. 여기서도 내재적 변화가 없다고 가정되고 있다. 오히려 그렇게 가정되어야 주사위 문제가 비로소 문제일 수 있다. 문제는 비밀스런 가르침에 따라 예컨대 하얀색이 지각 대상과 지각자 **사이에서** 생겨난다고 할 때 지각 대상이나 지각자가 그 어떤 일도 겪지 **않는다 하더라도** (그 하얀색이 지각 대상이나 지각자 안에 있을 때와 달리) 그 하얀색이 계속해서 있을 이유가 없다는 데 있기 때문이다. 그렇다면 그 사이에서 일어나는 변화란 대체 무엇인가? 이런 맥락에서 우리 생각에는 그 어떤 내재적 변화도 일어나지 않아 같은 대상에 대한 통시적 상충의 문제는 사실상 공시적 상충의 문제와 별반 다를 바 없다. 그렇다면 플라톤은 왜 굳이 통시적인 양 문제를 서술했는가? 우리는 소크라테스와 테아이테토스가 내적 상충의 문제가 있다는 데 동의하고 있음을 본다: "오히려 자기자신과 어떤 점에서도 닮아 있지 않다는 점에서 자네 자신에게도 같은 것으로 나타나지 않는다고 [주장하겠는가?](154a7–8). 이러한 내적 상충의 문제는 어쩔 수 없이 통시적이다. 그러나 내적 상충의 문제는 다음과 같이 이해되고 있다: 내적 변화를 겪지 않아 같은 대상에 대하여도 마치 서로 다른 사람이 그것을 지각하듯 내가 지각적 조건이 다를 때 그것을 지각하면 그것은 서로 다른 나타남으로 내게 나타난다. 이는 같은 바람에 대하여 서로 다른 사람들이 한 사람은 차갑다고, 다른 한 사람은 차갑지 않다고 느끼는 보다 일반적인 상충하는 나타남들의 문제가 해결되는 방식과 같은 방식으로 내적 상충의 문제 역시 해결될 수 있다는 것을 의미한다. 이 점에서 내적 상충의 문제는 보다 일반적인 상충하는 나타남들의 문제의 한 사례일 따름이다.

[80] 프로타고라스는 상충하는 나타남들의 문제를 상대화를 통해 해결하고자 한다. (A3)은 그 상대적 있음이 운동 또는 생성과 연관되어야 한다는 것을 말한다. 그러나 상대적 있음의 생성은 (A1)과 (A2)에서 말해지는 내재적 변화일 수 없다. 이것이 주사위 문제의 요지다.

[81] Lee 2005, 104; cf. McDowell 1973, 133ff. 맥도웰(*ibid.*, 136–7)은 플라톤이 케임브리지 변화를 실제적 변화 또는 내재적 변화와 혼동했을 가능성을 염두에 둔다. 이에 대해서는 앞선 각주 78번을 참고하라.

운동 이론이 주사위 문제에 대하여 가지는 함의를 발견하지 못한다. 이에 소크라테스는 그 함의를 다음과 같이 설명한다(156c7ff.):

(K2) 모든 것들이 운동하나 그 운동에는 속도상 차이가 있다; 한편에는 느리게 운동하는 것들이 있어 제자리에서 또는 인접한 것들(τὰ πλησιάζοντα)과의 관계에서 운동을 유지한다; 다른 한편 그것들 사이에서 운동하는 것들이 낳아지는데 그것들은 더 빠르다.

소크라테스는 이를 다시 하양(λευκότης)의 사례로 설명한다:

(K3) 눈과 그와 공약가능한(σύμμετρος) 무언가가 함께 (그 무언가로부터) 하양과 (눈으로부터) 그 하양과 동족(σύμφυτον)인 지각을 낳는다; 이 하양과 그 지각은 눈과 그 무언가 서로가 다른 것들과 인접했더라면 낳아지지 않았을 터이다;

(K4) 낳아진 하양과 그 지각인즉 시각(ὄψις)은 눈과 그 무언가 사이에서 운동해 하양은 그 무언가를 둘러싸고 시각은 눈을 채운다; 그렇게 그 무언가는 하양이 아니라 하얀 것(λευκόν)이 되고 눈은 봄(ὄψις)이 아니라 보는 눈(ὀφθαλμὸς ὁρῶν)이 된다.

소크라테스에 따를 때 이러한 설명은 비단 색을 가진 것에 대해서뿐 아니라 단단한 것, 뜨거운 것 등 어떤 성질을 가진 것들 모두에 해당하는 것이다. 이렇게 모든 어떠한 것(παντοῖα)들은 운동으로부터 생겨난다. 그러나 또한,

(K5) 작용하는 것 역시 작용 받는 것과 마주하기 전에 작용하는 것으로 있지 않고 작용 받는 것 역시 마찬가지다; 그래서 어떤 것과의 관계에서 작용하는 것이었던 것이 다른 것과의 관계에서 작용 받는 것일 수 있다.

즉, 그 어떤 것도 그 자체로(αὐτὸ καθ' αὑτό) 있지 않고 모든 것들은 다만 서로에 대한 교섭(ὁμιλία)에서 생겨나는 것이다. 결론적으로 비밀스런 가르침에 따라 무언가 멈춰 세우는 그 어떤 이름도 쓰지 않기 위해 다음과 같은 언어 개혁이 요구된다:

(R1) "있다"(εἶναι)라는 말은 어디서도 제거되어야 한다; 대신 "생겨난다"(γίγνεσθαι)라고 말해야 한다;

(R2) "어떤 것"(τι)이라는 표현, 그리고 "어떤 이/것의"(του), "나의"(ἐμοῦ) 등 소유격 표현 또는 소유대명사 표현, "이것"(τόδε), "저것"(ἐκεῖνο) 등 지시대명사 표현 등 이 같은 모든 표현들 역시 금지되어야 한다.

이러한 언어 개혁은 비단 개별적인(κατὰ μέρος) 것들에 대해서인 것만이 아니라 또한 "인간," "돌" 등 집합적인 것(ἀθροισθέν)에 대해서도 적용되어야 한다. 이러한 전면적인 언어 개혁을 통해서 그 무엇도 말로써 멈춰 세우지 않아야 쉬이 논박되지 않을 수 있다.

소크라테스와 테아이테토스는 이로써 주사위 문제가 해결되었다고 생각한다. 그러나 정확히 어떻게 문제가 해결되었는지는 분명치 않다. 우리가 먼저 주목해야 할 것은 지각과 지각되는 것(αἰσθητόν)이 이미 (K1)에서 쌍둥이(δίδυμα)로 같이 낳아진다고 언급되고 있다는 점이다. 그렇다면 (K2) 이하에서는 무엇이 제시되고 있는가? 운동이 느린 운동과 빠른 운동으로 구분되는 데(K2) 더해 능동적인 운동과 수동적인 운동이 어떻게 특화(qualify)되는지, 그 생성 과정(γένεσις)이 설명되고 있다(K3)(K4): 어떻게 능동적인 운동은 어떤 성질의 것(qualified object)이 되고 어떻게 수동적인 운동은 어떤 지각하는 것(perceiving subject)이 되는가? 그렇다면 (K2) 이하에서 설명되고 있는 것은 정확히 공시적 상충의 문제를 해결함에 있어 요구되었던바 내재적 변화 이외에 생겨남을 설명할 다른 어떤 변화가 과연 무엇인지다.

앞서 소크라테스는 비밀스런 가르침에 따라 무언가 상대적으로 어떠한 것**이**라는 말을 그 어떠한 것이 이항 **사이에서** 생겨난다고 다시 말해야 한다고 지적했다(153c8–e2). 서로 다른 것이기 위해서는 다른 것으로 생겨나야 하나(A3), 프로타고라스의 인간척도설은 상대적 있음을 주장하므로 여기서의 생겨남은 지각자 안에서 일어나서도 안 되고 지각 대상 안에서 일어나서도 안 되었기 때문이다. 그것은 그 사이에서 일어나야 한다. 그런데 그렇다면 주사위 문제가 야기된다: 내재적 변화가 아닌 그 사이에서 일어나는 변화란 과연 무엇인가? 이제 소크라테스는 다음과 같이 답변한다: 그 사이에서 일어나는 일이란 능동적 운동과 수동적 운동이 함께 낳은 성질(ποιότης)과 지각(αἴσθησις)이 각각 능동적 운동을 어떤 성질의 것으로, 수동적 운동을 어떤 지각하는 것으로 되게 하는 생성(γένεσις)이다.

그렇다면 첫째 이른바 능동적 운동과 수동적 운동이란 다만 아직 특화되지 않은(unqualified) 지각자와 대상을 다분히 신비적인(156a3) 운동의 어휘로 다시 서술한 것임을 알 수 있다. 이미 이항 구도(SD1)에서 이른바 벌거벗은 대상(bare object)과 벌거벗은 지각자(bare subject)를 요구한다.[82] 예컨대 어떤 돌이 있어서 어떤 이와의 사이에서는 하얀색이 생겨나고 다른 이와의 관계에서는 하얀색 아님이 생겨난다고 해보자. 그럼에도 그 돌은 그이들에게 공통된 같은 돌임에는 변함이 없다. 그렇다면 그들 각각과의 사이에서 하얀색 또는 하얀색 아님이 생겨나기

[82] *Pace* Buckels 2016, 259.

전에 그 돌이란 이른바 벌거벗은 대상일 수밖에 없다. 마찬가지로 하얀색 또는 하얀색 아님이 생겨나기 전의 지각자란 이른바 벌거벗은 지각자일 수밖에 없다. 그러나 소크라테스는 그러한 어휘를 줄곧 신중하게 회피했었다. 이는 어쩌면 "벌거벗은 대상"이나 "벌거벗은 지각자," 또는 그에 해당하는 표현들이 헤라클레이토스주의가 아닌 다른 이론을, 에컨대 원자론을 떠올리게 할 위험이 있기 때문일 수 있다. 이제 소크라테스는 모든 것이 운동이라는 보다 세련된 가르침에 따라 벌거벗은 대상과 벌거벗은 지각자라는 이름 대신 능동적 운동과 수동적 운동이라는 이름으로써 그에 해당하는 것을 언급할 수 있다. 그리고 둘째 소크라테스는 이 특화되지 않은 능동적인 운동과 수동적인 운동이 빠르게 운동하는 것들인바 성질과 지각 쌍에 의해 각각 어떤 성질의 것과 어떤 지각하는 것으로 된다고 설명하고 있다. 여기서 설명의 축은 그러므로 성질과 지각 쌍에 있다. 그것들은 한편에서 성질이 능동적인 운동인 대상을 감싸 어떤 색의 것(τὸ χρῶμα; cf. 156e2)이 되게 하고 다른 한편에서 지각이 수동적인 운동인 예컨대 눈을 채워 어떤 지각하는 것이 되게 한다.

이러한 설명의 세부사항을 얼마나 문자 그대로 받아들여야 하는지에 대해서는 논란이 있다. 그것을 말그대로 지각의 발생과정에 대한 설명으로 이해해야 하는가?[83] 아니면 어떤 비유적인 설명으로 이해해야 하는가?[84] 우리는 그 설명이 일종의 신비(τὰ μυστήρια; 156a3)라고 언급되고 있음을 본다. 이를 보건대 이상의 세부사항을 소크라테스가, 그러므로 플라톤이 온전히 받아들였다고 하기에는 무리가 있어 보인다. 분명 자연학적 이론이라고 할 때 이상의 설명은 쉽사리 납득되지 않는 점들이 있다.[85] 예컨대, 그 지각 이론에 따를 때 성질과 지각은 각각 (아직 특화되지 않은) 벌거벗은 지각 대상과 지각자로부터 나온 것으로서 그 지각 대상과 지각자 둘 사이에서 운동해 **다시** 각각 지각 대상을 감싸고 지각자를 채워 지각되는 지각 대상과 지각하는 지각자가 되게 한다(156d6–e7). 첫째 각각 벌거벗은 지각 대상과 지각자로부터 나온 성질과 지각이 어떻게 해서 각자가 나온 곳으로 되돌아 가게 되는가? 둘째 이상의 지각 이론이 자연학적 이론 또는 인과적 이론이라고 할 때 무엇이 원인이고 무엇이 결과인가? 무엇보다 벌거벗은 지각 대상과 지각자가 같이 성질과 지각을 (인과적으로) 낳는 것으로 보인다. 그런데 그렇다면 벌거벗은 지각 대상과 지각자는 어떤 식으로 특화되기에 앞서 일정 정도의 동일성을 가지고

[83] 이른바 자연학적(physical) 또는 인과적(causal) 해석.

[84] 이른바 형이상학적(metaphysical) 또는 현상적(phenomenalist) 해석.

[85] 이하의 논점들에 대한 보다 상세한 논의는 데이(Day 1997, 65–7)의 연구를 참고하라.

있어야 한다. 이것이 모든 것들이 흐른다는 헤라클레이토스주의 만물유전설과 정합적인가? 그러나 우리 생각에 그러한 어려움이 이를 일종의 형이상학적 이론으로 이해해야 하는 이유가 되지는 않는다. 왜냐하면 보다 세련된 이들의 설명이 접촉 모델에 따른 것이 아님이 시사된 바 있기 때문이다(cf. 155e3–156a1). 그렇다면 이들의 설명을 버켈스(Buckels 2016, 249–50)의 지적대로 능동적인 운동과 수동적인 운동이 서로 **접촉 없이** 각각 성질을 가**질 수 있는** 것과 지각**할 수 있는** 것으로서 서로의 교섭을 통해 비로소 성질을 가지게 되고 지각하게 된다는 것으로 이해해 볼 수 있다. 나아가 자연학적 해석에서 통시적 동일성이 가정되고 있다는 비판에 대하여 우리는 이상의 지각 이론이 해결하려는 문제가 통시적 상충의 문제가 아니라 공시적 상충의 문제임을 지적해야 한다. 주사위 문제 전후에 제시된 사례들은 모두 통시적으로 같은 대상 또는 통시적으로 같은 지각자를 가정하고 있었다. 이는 능동적 운동과 수동적 운동과 관련해서도 마찬가지다(cf. 157a2–7, 182b3–7). 여기서 말해지고 있는 바란 그 어떤 것도 하나이지 않다(152d2–3)는 비밀스런 가르침에 따라 작용하는 것과 작용 받는 것 역시 그때그때 서로에 대하여 상대적일 따름이라는 것이기 때문이다. 달리 말해 여기서도 문제되는 바란 어떻게 같은 대상이 내재적 변화 없이, 즉 같은 대상으로서 어떻게 한 번은 작용하는 것으로 다른 한 번은 작용 받는 것으로 될 수 있는지다.

그러나 이상과 같이 비밀스런 가르침을 해석할 때 해명이 필요한 구절이 있다. 왜냐하면 소크라테스는 비밀스런 가르침에 따를 때 아픈 자신과 건강한 자신이 전적으로 닮아 있지 않다는 점에서 서로 다르다고 해야 한다고 지적하고 있기 때문이다(158e5ff.). 이는 통시적 변화에 따라 지각자와 대상의 동일성이 해체되고 있다는 주장에 근거가 될 법하다.[86] 사실 건강한 소크라테스와 아픈 소크라테스의 사례는 앞서 같은 사람 역시 서로 다른 지각적 조건에서는 각각 다르게 지각하게 마련이라는 언급(154a7–8)에 상응하는 것이다. 우리에게 관건인 바는 이 두 언급에서 이른바 상충하는 나타남들이라는 문제가 통시적 변화, 보다 정확히는 내재적 변화에 의해 해소되고 있는지 여부다. 먼저 우리가 앞서 보았던 것은 주사위 문제가 통시적 상충의 문제가 아닌 공시적 상충의 문제에 있어 내재적 변화가 아닌 다른 어떤 변화가 과연 가능한지 묻는 것이라는 점이었다. 그리고 우리는 다시금 비밀스런 가르침에 따라 구성된 지각 이론이 통시적 변화가 아니라 공시적 변화를 설명하는 것임을 본 바 있다.[87] 우리가 보기에

[86] Brown 1993, 208. 그러나 브라운은 이 구절에서의 추론이 잘못된 전제 위에 서 있다고 생각한다.
[87] Cf. Castagnoli 2010, 210–1.

이러한 사정은 건강한 소크라테스와 아픈 소크라테스, 또는 깨어 있는 소크라테스와 자고 있는 소크라테스의 경우에도 마찬가지다. 여기서 소크라테스가 설명하고자 하는 바는 예컨대 **같은** 포도주가 어떻게 아픈 소크라테스에게는 쓰나 건강한 소크라테스에게는 달 수 있는지다. 달리 말해 상충하는 나타남들의 문제가 개인 내적(intrapersonal)으로 발생할 때 그 문제는 어떻게 해결될 수 있는가? 이러한 개인 내적 상충의 문제가 공시적일 수는 없다. 그러나 우리는 여기서도 포도주가 쓰고 달게 되는 이유가 포도주의 내적 변화에 있는 것이 아니라는 점을 본다. 오히려 다르다는 그 말의 정확한 의미에서 다른 것들은 서로 어떤 같은 능력을 가질 수 없다는 점에서(158e7–159a2), 그리고 이렇게 전적으로 다른 것들은 서로 닮아 있을 수 없고 그러므로 만약 닮게 된다면 그것들은 서로 같은 것들이라는 점에서(159a3–9) 내적 상충의 문제는 공시적 상충의 문제의 연장선 상에 있는 것으로 이해될 수 있다. 달리 말해 내적 상충의 문제에서 문제되는 바는 포도주가 썼다가 달아지는 현상이 아니라, 아픈 소크라테스에게는 포도주가 쓰게 나타나는 한편 건강한 소크라테스에게는 포도주가 달게 나타나는 현상인 것이다. 여기서 아픈 소크라테스와 건강한 소크라테스는 비밀스런 가르침에 따라 서로 완전히 다른 이들로, 예컨대 소크라테스에게는 포도주가 쓰게 나타나되 테오도로스에게는 포도주가 달게 나타날 때 소크라테스와 테오도로스가 서로 다른 이들이라는 것과 같은 의미에서 서로 다른 이들로 이해되어야 한다. 이러한 의미에서 개인 내적 상충하는 나타남들의 문제 역시 일종의 공시적 상충의 문제로서 그 연장선 상에 있다. 또는 보다 정확히 말해 개인 내적 상충의 문제는 공시적 상충의 문제와 같은 방식으로 해결된다.[88]

이상으로 테아이테토스–프로타고라스주의를 비밀스런 가르침에 따라 참이게 하는 작업이 마무리되었다. 이상에서 우리가 본 것은 비밀스런 가르침에 따라 구성된 지각 이론이 결국 공시적으로 상충하는 나타남의 문제를 해결하기 위해 도입되었다는 점이었다. 그것은 같은 대상이 어떻게 각기 다른 이들에게 각기 다른 것**일** 수 있는지, 어떻게 각기 다른 것으로 **될** 수 있는지 설명한다. 달리 말해 이러한 지각 이론이 성립하는 세계에서 상충하는 나타남들의 문제는 발생하지 않는다. 그러나 이 문제는 몇몇 해석자들의 생각과는 달리 지각자와 지각

[88] 여기서 지각자의 통시적 동일성(diachronic identity)가 해체되고 있다는 것은 비교적 분명해 보인다. 물론 박홍규(2007b, 192)의 지적대로 포도주는 소크라테스가 건강한 한 (지속적으로) 달게 나타날 것이다. 그러나 소크라테스는 이른바 프로타고라스의 변론(164e2–7, 165e4ff.)에서 어떤 이에게 안 닮아짐이 일어나는 한 그이는 무한히 많게 될 것이라고 말한 바 있다(166b7–c2). 우리는 카스타뇰리(Castagnoli 2004, 9)가 지적한 대로 이러한 통시적 동일성의 해체가 공시적 동일성의 해체를 함축하는 것은 아니라는 데 주목한다. 즉 통시적으로 동일성이 해체된다고 해서 주사위 문제가 제기하는 공시적 상충하는 나타남들의 문제가 해소되는 것은 아니다.

대상의 통시적 동일성을 해체함으로써 해결된 것이 아니었다. 왜냐하면 여기서 문제는 공시적으로 같은 대상이 어떻게 상대적으로 다르게 있을 수 있는지, 또는 어떻게 상대적으로 다르게 생겨날 수 있는지였기 때문이다. 한편에서 비밀스런 가르침에 따른 지각 이론은 작용하는 것과 작용 받는 것 사이에서 낳아진 성질이 작용하는 것을 어떤 성질의 것(qualified object)으로 만든다고 설명한다. 이 대상은 상대적(relative)이기는 하나 사적(private)이지는 않다. 왜냐하면 특화되지 않은 대상(unqualified object)이 같은 것으로서 각자에게 공유되어 있기 때문이다.[89] 그러나 이 지각 이론은 이에 그치지 않는다. 다른 한편에서 그 이론은 작용 받는 것 역시 성질의 쌍둥이로 낳아진 지각에 의해 지각하는 것으로 된다고 설명하기 때문이다.

3.2.2 비밀스런 가르침과 극단적 헤라클레이토스주의

우리가 3.2.1절에서 본 것은 비밀스런 가르침이 결국 공시적 상충으로서의 상충하는 나타남들이라는 문제를 상대화 전략으로서 해결하고자 하는 프로타고라스주의를 정당화하기 위한 시도라는 점이었다. 인간척도설에 따라 프로타고라스는 어떤 이에게 나타나는 대로 그렇게 그이에게 상대적으로 **있기도** 하다고 말한다. 그러나 어떤 이에게 상대적으로 나타나는 대로 **있다는** 것이 대체 무엇을 의미하는가? 우리 생각에 비밀스런 가르침에 따라 소크라테스가 제안하는 바는 이 상대성을 이항 **사이에서의 고유성**으로 이해하자는 것이다. "있다" 대신 "생겨난다"라고 말해야 한다는 것은 바로 이를 의미한다. 달리 말해 소크라테스는 이른바 흐름 이론(flux theory)으로써 어떻게 이항 사이에서 고유한 것이 있을 수 있는지 설명하고자 한다. 비밀스런 가르침 아래서 상대적 있음은 지각자와 지각 대상 **사이에서 고유한 생겨남**으로 해석된다. 그러나 다시, 이 "생겨남"은 무엇을 의미하는가? 왜냐하면 변화/운동(*κίνησις*)에 대한 통상적인 이해인바 내재적 운동으로는 이 생겨남을 설명할 길이 없기 때문이다. 주사위 문제는 바로 이 점을 지적한다. 소크라테스는 이를 비밀스런 가르침에 따라 지각 이론을 고안함으로써 해결한다. 그 요점은 이항 사이에서 고유성의 생성을 어떤 운동이 설명할 수 있느냐는 것이었다. 이 내재적 변화/운동 없는 변화/운동을 이미경(Lee 2005, 108)을 따라 케임브리지 변화/운동이라고 이름 붙일 수도 있을 것이다. 이로써 소크라테스는 비밀스런 가르침에 따라 어떻게 내재적인 변화/운동 없이 서로 다른 성질들이 같은 대상을 다르게 특화(qualify)하는지 설명할 수 있었다.

[89]마텐(Matthen 1985, 48ff.)의 지적대로 어떤 동일한 것이 있지 않다면 애초에 (공시적으로) 상충하는 나타남들의 문제는 발생하지 않는다. 그리고 『테아이테토스』편에서 역시 같은 대상에 관하여 상충하는 나타남들이 문제되고 있다.

그런데 소크라테스는 헤라클레이토스주의 만물유전설을 논박하기에 앞서 비밀스런 가르침을 극단화한다: 소크라테스는 "모든 것들이 흐른다"를 "모든 것들이 **모든 점에서 전적으로** 흐른다"라고 이해한다(181e3–182a3, 182c6–12). 이는 특히 성질의 통시적 변화를, 그것도 극단적인 형태의 통시적 변화를 함축하는 것으로 보인다(182d1–7). 그러나 공시적 상충의 문제를 해소하기 위한 비밀스런 가르침이 극단적인 형태의 통시적 변화를 함축할 이유가 있는가? 비밀스런 가르침이 일정 정도의 통시적 안정성(diachronic stability)과 양립 불가능할 이유가 없지 않은가?[90] 더구나 여기서 관건인 바는 단순한 헤라클레이토스주의가 아니라 프로타고라스주의와 수렴된 헤라클레이토스주의다. 이러한 헤라클레이토스주의가 프로타고라스주의를 근거짓기 위해 적절한 정도로 수정되지 못할 이유가 무엇인가?[91]

우리는 비밀스런 가르침의 극단화에서 진정으로 문제되고 있는 것이 통시적 변화인지 의심한다. 소크라테스가 비밀스런 가르침을 극단화한 데 따르는 귀결은 비밀스런 가르침에 따를 때 모든 가능한 답변들이 참이 된다는 것이다(183a5–6). 그런데 어떻게 극단적인 통시적 변화로부터 **모든** 답변들이 참이라는 결론이 도출될 수 있는가?[92] 왜냐하면 소크라테스는 무언가 어떠한지 묻는 데 대해 어떤 답변을 다른 답변보다 더 할 이유는 없다는 의미에서 모든 답변들이 동시에 참이 된다고 말하고 있기 때문이다. 그러나 아무리 극단적이라 하더라도 어떻게 통시적 변화가 단 한순간에 모든 성질들을 다 소진할 수 있는가?

우리는 여기서 대화적 맥락에 보다 집중해야 한다고 믿는다. 소크라테스에 따를 때 비밀스런 가르침은 헤라클레이토스주의자들이 **논박되지 않기 위해서** 극단화되어야 한다(157b7–8, 182d3–4). 왜냐하면 그들은 모든 것들이 운동한다고 하는데, 운동에는 공간운동과 성질변화 두 종류가 있으므로 모든 것들이 운동한다고 하기 위해서는 모든 것들이 공간운동도 하고 성질변

---

[90] Castagnoli 2010, 211.

[91] 버니옛(Burnyeat 1990, 43ff.)은 소크라테스가 각자의 현재적 겪음들(τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος)에 있어서는 프로타고라스가 맞았을 수 있다고 하면서 지각(αἴσθησις)과 믿음/판단(δόξα)을 구분한다는 데 주목한다(179c2–5). 버니옛에 따를 때 헤라클레이토스주의는 주체(subject)와 대상을 순간적인 계기들로 해체하는 이론이다. 이러할 때 순간적인 대상들에 대한 지각 판단(perceptual judgement)이 틀리지 않기 위해서는 헤라클레이토스주의의 극단화가 필요하다. 왜냐하면 지각 판단이 아무리 순간적이라 하더라도 공시적으로 동일한 어떤 순간적인 대상에 관한 것인 한 오류가능성이 상존해 있을 것이기 때문이다. 그러나 실버만(Silverman 2000, 134n46)은 프로타고라스주의에 있어 지각이나 믿음 등이 모두 나타남일 것이라는 점에서 이 어휘상 구분에 많은 의미를 부여하기는 어렵다고 생각한다. 이미경(Lee 2005, 116)은 이오니아 헤라클레이토스주의자들이 실제적인 인물들이었다는 가정 아래 그들의 주장을 편의대로 수정할 수 없었으리라 생각하는 한편, 세일러(Thaler 2013, 25–6)는 헤라클레이토스주의가 파르메니데스의 그것과 차별되는 "지혜로운" 이들의 이론이기 위해서는 그것이 극단화될 필요가 있다고 주장한다.

[92] Castagnoli 2010, 214n34.

화도 한다고 해야 하기 때문이다. 그렇지 않다면, 어떤 것이 공간운동은 하되 성질변화는 하지 않는다면 그것은 운동하는 것이면서 또한 정지해 있는 것이기도 할 것이다. 그러므로 그것은 운동하는 것이라고 말하는 것 못지 않게 정지해 있는 것이라고 말해져야 할 것이다.

우리가 던지고자 하는 물음은 다음이다: 헤라클레이토스주의자와 직접(*in personam*) 대화한다고 할 때 이러한 무차별 논변이 유효할 것인가? 보다 구체적으로 말해, 흐르는 것이 하얗게 흐른다(τὸ λευκὸν ῥεῖν τὸ ῥέον)고 어떤 헤라클레이토스주의자가 말한다면, 그 흐르는 것이 하얀 것으로서 정지해 있기도 한 것이라고 이이를 정당하게 논박할 수 있는가? 왜냐하면 헤라클레이토스주의자들이 비밀스런 가르침에 따라 구성된 지각 이론을 받아들인다고 할 때 이들이 말하려는 바는 각각의 성질들이 각자에게, 심지어 다른 조건 아래서의 자기자신에게 각각 **고유하다**는 것이기 때문이다. 예컨대 어떤 두 사람이 같은 돌을 둘 다 하얗게 본다고 해보자.[93] 그 둘 모두 "하양"이라는 같은 이름으로 지칭되는 색상을 보았다. 그럼에도 비밀스런 가르침에 따를 때 그 두 사람이 지각한 하양은 각자에게 고유한 것이다. 그러나 그렇다면 고유한 것으로서의 그 두 하양은 서로 같은 것으로서 그 두 사람에게 공통된 것일 수 없다. 달리 말해 그 두 하양은 어떤 공통된 하양(type)의 예화(token instance)일 수 없다.

우리는 개인 내적 상충의 문제가 공시적 상충의 문제가 확장된 것으로 이해되고 있음을 보았다. 즉 건강한 소크라테스와 병든 소크라테스는 **같은** 포도주에 대하여 서로 다른 맛을 지각한다. 소크라테스가 건강하면서 동시에 병들어 있을 수 없다는 점에서 이 상황은 통시적이다. 그러나 **같은** 대상이 문제되고 있다는 점에서, 이 대상이 어떤 내재적인 변화를 겪고 있지 않다는 점에서, 그리고 비밀스런 가르침에 따를 때 건강한 소크라테스와 병든 소크라테스는 전적으로 다른 이라는 점에서 이 상황은 공시적 상충의 문제로 근사될 수 있다. 어떤 이가 아프나 건강하나 어떤 돌을 하얗다고 보고했다고 해보자.[94] 이때 그 하양은 어쨌든 그 두 지각적 조건에 고유한 것일 터이다. 그러나 만약 그렇다면 이는 어떤 이가 두 순간 어떤 것이 하얗다고 똑같이 보고한다고 해서 그이의 각각의 지각이 같은 하양에 대한 것이라고 말할 수 없다는 것을 의미한다. 결론적으로 성질은 비밀스런 가르침의 지각 이론에 따를 때 이미 어떤 공통된 의미 없이 각자에게 그리고 또한 각자의 지각적 조건 각각에 고유한 것으로 또는 사적인 것으로

[93] 프로타고라스주의와 수렴된 헤라클레이토스주의에 따를 때 이 두 사람의 보고는 둘 다 참이어야 한다.

[94] 앞선 각주에서 언급했듯 프로타고라스주의에 수렴된 헤라클레이토스주의자는 건강한 이가 하양에 대한 (건강한) 지각을 가진다면 병든 이는 하양에 대한 (건강한) 지각을 가질 수 없다고 주장할 수 없다. 왜냐하면 그 경우 병든 이에게는 거짓된 답변이 있게 되기 때문이다.

해체되어 있다. 그러므로 어떤 점에서는 비밀스런 가르침에 이미 대화와 언어의 불가능성이 함축되어 있다. 그러나 그렇다면 비밀스런 가르침이 극단화되어야 할 이유는 무엇인가?

여기서 다음이 간과되어서는 안 된다: 테오도로스는 프로타고라스에 대해서와는 달리 이오니아 에페소스 일대에서 활동하고 있다는 헤라클레이토스주의자들을 향하여 커다란 적대감을 보이고 있다(179e3ff.). 테오도로스에 따를 때 이들과는 일체의 대화가 불가능하다. 그래도 그들이 제자들에게는 무언가 전달하지 않겠느냐는 소크라테스에게 테오도로스는 그럴 리 없다며 그들의 문제를 마치 기하학 문제(πρόβλημα) 풀듯 **자기들끼리** 직접 다뤄야 한다고 말한다(180c3–6). 이 대화적 맥락이 유효하다는 것은 소크라테스가 헤라클레이토스주의자들이 모든 것들이 공간운동과 성질변화 둘 다 한다고 말해야 하는지 묻자 테오도로스가 자신은 알지 못하지만 **자기 생각에** 그들은 그리 말하리라고 대답한다(181e3–4)는 데서 다시금 확인된다. 소크라테스는 이에 기언급된 무차별 논변에 따라 그들이 그리 말**해야 한다**고 덧붙인다.

이러한 필연성이 헤라클레이토스주의자들에게는 어떻게 이해될 것인가? 앞서 보았듯 비밀스런 가르침에 따를 때 예컨대 "하양"이라 공통적으로 불리는 것들이 서로 같은 것들이라는 보장은 있지 않다. 그러므로 엄밀히 말해 헤라클레이토스주의자들은 흐르는 것이 하얗게 흐른다고 말할 수 있다. 왜냐하면 여기서의 하양은 매번 다른 것일 터이기 때문이다. 즉 (편의상 아래 첨자로 구분할 때) 흐르는 것이 하얗게$_{[1]}$ 흘렀다가 하얗게$_{[2]}$, 또 다시 하얗게$_{[3]}$ 흐른다고 말할 수 있다. 그러나 이를 테오도로스 같은 비-헤라클레이토스주의자들이 이해할 수 있을 것인가? 우리 생각에 비-헤라클레이토스주의자들이 이를 이해할 길은 오직, 처음의 "하양"과 다음의 "하양"이 일종의 우연에 따른 동음이의들(ὁμώνυμα)로서 사실은 서로 다른 색을 의미한다고, 그래서 보다 적절하게는 서로 다른 이름을 붙여야 한다는 것뿐이다. 반면 헤라클레이토스주의자들이 "하양"과 "하양"이 동음이의임을 인정할지는 미지수다. 그들은 분명 자신들의 지각 이론에 따를 때 굳이 하양이 비-하양, 예컨대 노랑으로, 다시 비-비-하양, 예컨대 파랑으로 성질변화한다고 말해야 하는 필연성이 있지 않다고 할 것이다. 다만 하양$_{[1]}$이 하양$_{[2]}$으로, 다시 하양$_{[3]}$으로 성질변화한다고 말하는 것으로 충분할 것이다. 문제는 이때 각각의 하양들이 서로 같은지 다른지 여부다. 무엇보다 각각의 하양들이 어떤 공통된 하양(type)의 예화(token instance)가 아니라는 점에서 그것들 각각은 다 다를 법하다. 다른 한편 그 하양들은 모두 고유한 것이기 때문에 서로 비교가 가능하지 않다. 그렇다면 각각의 하양들이 어떤 의미에서 서로 다르다고 말해질 수 있을지 불분명하다.

그러나 어떤 식으로든 테오도로스와 소크라테스은 이러한 언어사용을 받아들일 수 없다. 이는 사실 헤라클레이토스주의자들 사이에서도 마찬가지다(180b9ff.). 어떤 헤라클레이토스주의자가 이상과 같이 말한다면 다른 헤라클레이토스주의자는 그이가 운동하는 하양을 "하양"으로 고정하고 있다고 비판할 것이기 때문이다. 그렇다면 헤라클레이토스주의자가 (헤라클레이토스주의자든 아니든) 다른 이와 대화할 유일한 길은 하양이 비-하양으로, 예컨대 노랑으로, 다시 비-비-하양으로, 예컨대 파랑으로 성질변화한다고 말하는 것뿐이다. 물론 헤라클레이토스주의자 자신에게 있어 하양$_{[1]}$이 하양$_{[2]}$으로, 다시 하양$_{[3]}$으로 성질변화한다는 것이나 하양이 비-하양으로, 예컨대 노랑으로, 다시 비-비-하양으로, 예컨대 파랑으로 성질변화한다는 것은 같은 말일 터이다. 그러나 비-헤라클레이토스주의자로서 테오도로스와 소크라테스는 이러한 언어사용을 받아들일 수 없다. 그러므로 테오도로스와 소크라테스가 자기들끼리 만물유전설을 다룬다는 것은 일반적인 언어사용에 맞게 색깔이 다른 색깔로, 다시 다른 색깔로 성질변화한다고 말하면서 그것을 검토한다는 것이다.

그러므로 헤라클레이토스주의자들이 받아들여야 하는 극단적인 형태의 성질변화는 어떤 통시적인 변화가 아니다. 오히려 그것은 비밀스런 가르침에 따를 때 각각의 성질들이, 같은 이름으로 불리는 것들조차 모두 각자에게, 각자의 지각적 조건에 고유한 것으로 해체되어야 한다는 것을 표현하는 것이다. 성질이 통시적으로 변화한다고 해야 하기 때문에, 그 변화가 극단적이어서 어떤 것이 어떠하다는 가능한 모든 답변들이 참이게 되는 것이 아니다. 모든 가능한 답변들이 참이게 되는 이유는, **엄격한 의미에서** 비밀스런 가르침에 따를 때 모든 성질들이, 같은 이름으로 불리는 것들조차 모두 각자에게, 각자의 지각적 조건들 각각에 고유한 것들로 해체되기 때문이다. 그러므로 소크라테스의 무차별 논변(181e5–7)은 비밀스런 가르침 또는 헤라클레이토스주의가 극단화되어야 한다는 것이 아니다. "헤라클레이토스주의의 극단화"라는 말은 소크라테스의 의도를 적절히 나타내지 못한다. 그 논변은 오히려 비밀스런 가르침 또는 헤라클레이토스주의를 문자 그대로 이해했을 때 성질들은 해체되어 버린다는 것이다.

3.3 공통적인 것들과 비교 및 계산

소크라테스의 만물유전설 논박은 언어의 가능 조건에 의존하는 초월 논변이었다. 그리고 비밀스런 가르침에서 그 요점은 성질의 상대성 또는 그 상대적 있음의 해명에 있었다. 그러므로

소크라테스가 헤라클레이토스주의 또는 비밀스런 가르침을 논박함으로써 보인 것은 다름아니라 언어가 가능하려면 (모든) 성질이 (전적으로) 상대적이기만 해서는 안 된다는 것이다.[95] 소크라테스는 언어의 가능 조건으로서 성질의 반복가능성을 가정하고 있다.

우리는 이러한 언어, 즉 성질의 반복을 허용하는 언어로써 어떤 대상이 가진 성질에 관해 짧게 묻고 답하며 대화하고 논쟁할 수 있다. 예컨대 바람이 어떠한지 물을 수 있고 이에 대해 그것이 어떠하다고 답변할 수 있다. 그러나 다른 한편 지각은 여전히 있는 것에 대한 것일 수 있다. 소크라테스의 논박이 보인 것은 그 있는 것이 전적으로 상대적일 수는 없다는 것뿐이기 때문이다. 지각이 있는 것에 대한 것이라고 해보자. 그렇다면 지각은 이제 상대적인 있음에 대한 것이 아니라 반복가능한 있음에 대한 것이다. 그런데 이 반복가능한 성질 또는 그 있음이 지각을 통해 파악될 수 있는가? 무언가 어떠한지 그 있음을 묻는 물음에 지각을 통해 답변을 줄 수 있는가? 지각만으로 무언가 어떠하다는 판단/믿음을 가질 수 있는가?

소크라테스가 테아이테토스를 논박함(184b3–186e11)으로써 다루고자 하는 것이 바로 이 논점이다. 소크라테스는 이상의 물음에 대하여 부정적으로 답변할 것이다.[96] 즉 소크라테스식으로 짧게 묻는 물음에 지각을 통해서는 답할 수 없다. 그 답을 주는 일은 다른 무언가로써 하는 일이다.[97] 소크라테스는 테아이테토스를 논박하기 위해 크게 두 가지 일을 수행한다: 이른바 공통적인 것들이 있으며 그것들은 감각(기관)을 통해서가 아니라 영혼이 그 스스로 파악한다(3.3.1절); 그런데 그 영혼이 스스로 하는 일이란 비교하기(*συμβάλλειν*)와 계산하기(*ἀναλογίζειν*)인바 지각과 같은 것일 수 없다(3.3.2절). 결론적으로 감각을 통해서는 공통적인 것인즉 있음(*οὐσία*)을 파악할 수 없는바 진리 역시 파악할 수 없고 따라서 지각은 앎일 수 없다.

---

[95] 엄밀히 말해 소크라테스가 보인 바란 성질이 전적으로 상대적일 수 없다는 것이기보다 성질이 지각 대상과 지각자 사이에서 각자에게 고유하게 단 한 번만 나타나는 그런 것은 아니라는 것이다. 있음이 상대적이라는 말과 그것이 (아직 특화되지 않은) 지각자와 (아직 특화되지 않은) 지각 대상 사이에서 고유하게 생겨난다는 말이 꼭 같지는 않다. 후자는 전자에 대한 그럴 법한 해석 가운데 하나이나, 후자가 논박된다고 해서 곧장 전자가 논박되는 것은 아니다. 프로타고라스에게는 할 말이 남아 있을 수 있다(cf. Silverman 1990, 165–6). 우리는 3.3.1.1절에서 프토라고라스에게 어떤 할 말이 남아 있을지 논의할 것이다.

[96] *Contra* e.g. Cooper 1970; Modrak 1981.

[97] 이 다른 무언가**만으로** 짧게 묻는 물음에 답할 수 있는가? 지각이 짧게 묻는 데 답하기에는 불충분하지만 여전히 필요한 것 아닌가? 왜냐하면 소크라테스 역시 지각을 통한 외부 대상에의 접근을 주어진 것으로 가정하고 있기 때문이다. 이 점은 『테아이테토스』편이 플라톤의 다른 대화편과 비교했을 때 가지고 있는 특징이다. 분명 보지 않고서는 어떤 것이 예컨대 하얀지 아닌지 답변할 수 없을 것이다. 그러나 소크라테스의 논점은 첫째 지각이 그 답변에 충분치 않다는 것뿐만 아니라 둘째 다른 어떤 것의 도움이 있다 하더라도 지각을 통해서는 그 답을 주는 일이 불가능하다는 것이다. 어떤 것이 예컨대 하얀지 그렇지 않은지 판단하고/믿고 답하는 일은 지각과는 질적으로 다른 일을 요구한다. 소크라테스가 지각을 통해서는 있음에 가닿을 수 없으므로 지각은 결코 앎일 수 없다고 말하는 것은 이러한 의미에서다.

3.3.1 공통적인 것들

먼저 소크라테스가 테아이테토스를 논박하는 전체적인 구조를 보기로 하자. 언급되었듯 소크라테스의 결론은 감각을 통해서는 있음을 파악할 수 없는 탓에 진리 역시 파악할 수 없고, 그러므로 감각/지각은 앎이 아니라는 것이다(186e4–12). 소크라테스와 테아이테토스는 앞서 무언가 있음에 대한 것이라면 그것은 틀리지 않는다고 가정한 바 있었다(152c5–6). 그래서 여기서 소크라테스가 보이고자 하는 바는 지각을 통해서는 있음을 파악할 수 없다는 것이다.

그런데 두 단계로 진행되는 소크라테스의 논변에는 독특한 점이 있다. 소크라테스는 그 일단계에서 먼저 신체적 지각인즉 감각을 통해서는 이른바 공통적인 것들(τὰ κοινά)을 파악할 수 없음을 보인다(184d7–186a1): 신체의 감각(기관)을 통해서는 있음과 같이 공통적인 것들이 지각될 수 없다. 또는, 공통적인 것들을 파악하게 하는 신체의 감각(기관)이란 있지 않다. 일견 이로부터 지각을 통해서는 공통적인 것들이 파악될 수 없다는 결론이 곧장 도출될 수 있어 보인다. 그러나 테아이테토스는 소크라테스가 묻는 바에 문자 그대로 적확하게 대답한다: 소크라테스는 무엇을 **통해** 그 공통적인 것들을 생각할 수 있느냐고 물었다(185c7–8); 테아이테토스는 그 어떤 신체의 기관들을 **통해서도** 공통적인 것들을 생각하기란 불가능하고, 그러므로 영혼이 무언가를 **통해** 그 공통적인 것들을 생각한다면 그것은 비신체적인 것으로서 영혼 자신을 통해서일 수밖에 없다고 대답한다. 공통적인 것들은 영혼이 그 스스로를 **통해서** 파악한다.

테아이테토스의 답변은 두 가지 가능성을 열어 놓는다: 영혼은 신체의 감각기관을 통하는 대신 다만 자기자신을 통해서 공통적인 것들을 **지각**한다.[98] 또는, 영혼이 그 스스로 공통적인 것들을 고려하면서 하는 일이란 결코 지각이 아니다. 소크라테스가 후자를 주장하고자 한다는 점은 논박의 결론으로 보아 명백하다. 그러나 전자의 가능성은 적극적으로 닫혀야 한다. 이에 따라 소크라테스는 논변의 이단계에서 테아이테토스에게 영혼이 공통적인 것들을 생각하면서 어떤 일을 하는지 보일 것이다(186a2–e3): 영혼이 감각기관을 통하지 않고서 자기자신 안에서 하는 일이란 비교하기와 계산하기다. 테아이테토스에 따를 때 영혼은 이러학 비교하기와 계산하기로써 판단/믿음을 형성한다(δοξάζειν; 187a7–8).

소크라테스의 논변이 이처럼 기묘한 이단계 논변이라는 점은 『테아이테토스』편의 텍스트에서 비교적 명백하다. 언급되었듯 소크라테스가 보이고자 하는 바란 지각이 있음에 가닿을

[98] *Contra* Burnyeat 1976a, 47n50.

수 없다는 것이다. 왜냐하면 지각이 앎에 가닿을 수 없다면 진리에 역시 가닿을 수 없을 것이고 따라서 지각은 결코 앎일 수 없을 터이기 때문이다. 그런데 논변의 이단계에서 소크라테스는 이미 신체적 지각, 말하자면 감각을 통해서는 있음이 파악될 수 없다고 전제하고 있다: 부드러움이나 딱딱함은 촉감을 통해 감각되나 부드러움의 그 **있음**이나 딱딱함의 그 **있음**은 영혼이 그 스스로 파악하는 것이다(186b6–10). 달리 말해 이미 일단계에서 감각을 통해서는 있음과 같은 공통적인 것들이 파악될 수 없다는 점이 보여졌다. 그러나 소크라테스는 이에 만족하지 않는다. 사실 유망한 테아이테토스는 사실상 소크라테스가 원하는 결론을 선취했다. 왜냐하면 좋음과 나쁨, 아름다움과 추함 등 가치들의 경우 그것들을 영혼이 자기자신을 통해 파악하는지 아니면 감각을 통해 파악하는지 묻는 소크라테스에게 테아이테토스는 영혼이 그것들을 자기자신을 통해 파악하는 동시에 또한 그 있음은 영혼이 계산함으로써 파악한다고 대답하고 있기 때문이다(186a9–b1). 소크라테스는 바로 이 후자의 논점을 붙잡아(ἔχε δή [잠깐만]; 186b2) 좋음/나쁨과 같은 비감각적 성질에 대해서만이 아니라 부드러움/딱딱함과 같은 감각적 성질에 대하여 보다 일반화한다: 부드러움과 딱딱함은 감각되는 것이나 그것들의 있음은 지각되기보다 영혼에 의해 비교됨으로써 파악되는 것이다(186b2–10). 그리고 지각과 비교/계산이 결코 같은 것일 수 없다는 점은 전자가 태어나자마자 동물에게든 사람에게든 가능한 데 반해 후자는 오직 시간과 노력에 따라 겨우 얻어지는 것이라는 데서 명명백백하게 드러난다(186b11–c6). 결론적으로 지각/감각은 있음에 가닿을 수 없고 진리에 가닿을 수 없으므로 결코 앎일 수 없다.

만약 이상의 이해가 정확하다면 우리가 제기해야 할 물음은 다음이다: 소크라테스가 이처럼 논변을 조심스럽게 전개하는 이유가 무엇인가? 이 물음은 다음과 같이 보다 구체화될 수 있을 것이다: 신체적 지각, 달리 말해 감각을 통해서는 있음을 파악할 수 없다는 논변을 지각을 통해서는 있음을 파악할 수 없다는 것에 앞서 먼저 보여야 할 이유는 무엇인가?

3.3.1.1 헤라클레이토스주의자가 아닌 프로타고라스주의자

『테아이테토스』편에서 프로타고라스주의가 헤라클레이토스주의를 함축하는 것은 아니었다. 그러므로 엄밀히 말해 헤라클레이토스주의 만물유전설 논박을 통해서 프로타고라스주의가 전부 논박된 것은 아니다. 프로타고라스는 무언가 할 말이 있을 수 있다. 그것은 아마 성질들이 반복가능하나 여전히 나타남들에 상대적이라는 것일 터이다. 달리 말해, 성질들은 반복가능하나 어쨌든 반복하지 않는다. 그 가능성은 다만 명목상의 가능성일 따름이다. 이러한 의미에서

성질들은 나타남들에 상대적이며 따라서 지각은 있는 것에 대한 것이다. 그렇다면 이를 논박하기 위해서는 성질들이 실제로 반복가능하다는 점이 보여져야 한다.

성질들의 실제적인 반복가능성은 궁극적으로 그것들의 자기동일성이 확보됨으로써 보여질 것이다. 왜냐하면 성질들이 자기동일적이라는 것은 성질들이 어떤 식으로도 나타남들에 의존적이지 않다는 것을 의미하기 때문이다. 이러한 자기동일적인 성질은 단 한 번만 나타난다 해도 상대적인 것이 아니다. 그러므로 성질들이 자기동일적임을 보인다면 프로타고라스주의를 완전히 논박할 수 있다. 자기동일적인 성질, 예컨대 빨강이 단 한 번만 나타났다고 해보자. 그럼에도 자기동일적인 빨강은 자기동일적인 파랑, 노랑 등등이 나타날 때마다 파랑과 다른, 노랑과 다른 것으로서 기억 등에 의해 어떤 의미에서든 나타나야 한다. 이런 의미에서 빨강이 비록 단 한 번만 나타난다 하더라도 그것은 상대적이지 않고 언제나 반복가능한 것이다.

논변의 이단계에서 비교와 계산은 성질들이 스스로와는 같되 서로와는 다르다는 점에서 그것들 각각이 자기동일적임을 파악하는 일이다. 또한 서로 대립되는 어떤 성질들 사이 그 대립성을 파악해서 그것들이 자기동일적임을 파악하는 일이다. 그런데 이러한 비교와 계산에 앞서 그것들이 모두 있는 것들이라는 점이 요구된다. 전적으로 있지 않은 것과는 어떤 비교도 계산도 가능하지 않을 터이기에, 비교와 계산의 각 항들은 최소한의 공통성을 가지고 있어야 하기 때문이다. 그런데 모든 것의 척도가 인간이라고 주장하는 프로타고라스주의자들은 바로 이 점을 받아들이지 않을 가능성이 있다: 있음은 상대적이며 지각/감각되는 것이다. 우리 생각에 소크라테스의 논변 일단계의 또다른 목표가 여기에 있다: 진정으로 공통적인 것들이 있다.

3.3.1.2 영혼과 감각

나타남이 모든 것들의 규준(κριτήριον)이라고 주장하는 프로타고라스주의자들[99]은 있음 역시 상대적으로 지각/감각된다고 말할 터이다. 예컨대 청각을 통해 소리를 지각할 때 청각자는 동시에 소리의 그 있음도 지각한다. 다시, 시각을 통해 색깔을 지각할 때 시각자는 동시에 그 색깔의 있음도 지각한다. 그러나 프로타고라스주의자에게 각각의 있음은 그 나타남들에 상대적이다. 그래서 소리와 색깔의 그 있음들은 결코 공통적이지 않다. 그러므로 실버만(Silverman 1990, 165–6)의 지적대로 소크라테스가 공통적인 것들을 파악한다고 할 때 관건인 바는 예컨대 있음과 같은 어떤 공통적인 것을 인지하는 것이기보다 그것이 **공통적이라고** 인지하는 것이다.

[99] 35쪽 각주 47번 참고.

공통적인 것의 인지(awareness of the commons)가 문제이기보다 공통적이라는 점의 인지(awareness that the commons are common)가 문제라는 점은 본격적으로 테아이테토스를 논박하기에 앞서 소크라테스가 제시한 목마의 비유(184d1–5)에서도 드러난다: 만약 지각들이 다만 한데 모여 있기만 하다면 지각자란 다만 목석과 같을 것이다; 그러나 사람은 유정물(有情物)인바 목석이 아니므로 지각들은 한데 모여 있기만 해서는 안 된다; 그것들은 한데 **수렴**해야 한다; 그 하나란 다름아닌 영혼(ψυχή)일 것이다.[100] 소크라테스는 이를 이유로 지각과 관련해서는 어떤 지각(기관)을 "통해서"(διά) 지각한다고 해야지 어떤 지각(기관)"으로"(수단의 여격) 지각한다고 해서는 안 된다고 말한다. 여기서 주목되어야 할 것은, 그러나 비교적 덜 주목되어 온 것은, 지각/감각들이 서로 간에 교통(communication)이 일절 없는 것으로 이해되고 있다는 점이다. 목마의 비유에서 지각/감각들이 서로 합심해 무언가, 예컨대 모양과 같은 제1성질을 파악하는 그림은 애초부터 배제되어 있다.[101] 그렇다면 설사 있음 등의 공통적인 것들을 여러 지각/감각기관들을 통해 지각/감각할 수 있다 하더라도 그 공통적인 것들은 다만 각각의 지각/감각을 통해 다 따로따로 지각/감각될 것이다. 예컨대 색의 있음과 소리의 있음의 경우 전자는 시각을 통해, 후자는 청각을 통해 지각될 것이나 그 각각의 있음이 공통적이라는 점은 지각되지 않을 것이다.[102] 그러므로 영혼이 그 스스로 무언가 파악한다고 할 때 요점은

[100] Burnyeat 1976a, 30.

[101] 이러한 배제는 정당한가? 왜냐하면 이 배제는 "통해서"가 가진 어떤 공간적인(spatial) 함의에, 그러므로 생리학적인 비유에 의존하는 것 같기 때문이다. 그러나 모드락(Modrak 1981, 37–8)의 주장대로 지각/감각은 또한 심리적/정신적 사태이기도 하다는 점에서 생리학적 비유에의 의존은 적절치 않아 보인다. 이는 소크라테스가 지각을 신체적 지각, 즉 감각의 의미로 협소하게 쓰고 있다는 점과 관련된 문제다. 목마의 비유에서, 그리고 테아이테토스를 논박하면서 소크라테스는 지각을 신체 기관을 통한 감각으로 국소화하고 있다. 이는 플라톤의 철학적 선택이다(Frede 1987, 5): 플라톤은 "αἴσθησις"를 오직 감각기관에 묶인 감각에 한정하고 있다. 보다 정확히, 공간적으로 국소화된 감각기관에 묶여 있는, 그래서 또한 국소화되어 있는 감각적 지각의 경우로 "αἴσθησις"의 의미를 한정하고 있다. 이러할 때 만약 복수의 감각들이 다 같이 무언가 파악할 수 있다고 한다면 그 무언가의 파악은 결코 감각(들) 자체에 의한 것일 수 없다. 그 감각들이 한데 묶일 수 있는 것은 각각의 감각들 덕택일 수 없기 때문이다. 결국 플라톤이 "αἴσθησις"를 신체적 감각으로 국소화함으로써 철학적으로 주장하고자 하는 바란 감각이 신체적/생리적 사태일 뿐만 아니라 또한 동시에 정신적/심리적 사태이기도 하다는 점이다.

[102] 다음의 구절은 보통 이른바 강한 접근 불가능성 가정(Strong Inaccessibility Assumption)으로 이해되어 왔다:

(xvii) 그리고 어떤 힘을 통해서 지각하게 된 그것들을 다른 힘을 통해서는 지각할 수 없다는 것을 자네는 동의하려 들겠는가? 이를테면 들음을 통해서 지각하게 된 것들은 봄을 통해서는 지각할 수 없고, 봄을 통해서 지각하게 된 것들은 들음을 통해서는 지각할 수 없다고 말일세(184e8–185a2).

강한 접근 불가능성 가정이란 예컨대 시각을 통해서는 오직 그 고유한 대상(proper object)인바 색깔만을 감각할 수 있고 청각을 통해서는 오직 소리만을 감각할 수 있다는 것이다(Silverman 1990, 163). 모든 감각에는 각각에 고유한 대상이 할당되어 있다. 그러나 예컨대 있음과 같은 공통적인 것들이 지각/감각의 대상이라면, 그리고 공통적인 것들 역시 상대적이라면 이 구절은 예컨대 시각이 감각한 있음이 예컨대 촉각이 감각한 있음과 아무런 상관 없이 파악된다는 것으로 해석될 수 있다. 즉 그 각각의 있음들이 서로 공통적이라는 점은 감각되지 않는다는 것이다.

단지 공통적인 것들**의** 파악이라기보다 공통적인 것들이 **공통적이라는 점**의 파악이어야 한다. 마찬가지로 테아이테토스가 있음 등이 애초에 감각되는 것이 아니라고 말할 때(185d6–e2) 역시 그 방점은 그 공통적이라는 점이 감각되지 않는다는 데 찍힌 것으로 이해되어야 한다.[103]

그렇다면 논변의 일단계에서 중요한 것은 공통적인 것**의** 파악 자체가 아니다. 오히려 공통적인 것을 파악하는 데 소리, 보다 정확히는 청각을 통해 감각되는 것과 색깔, 보다 정확히는 시각을 통해 감각되는 것이 **둘 다** 고려되어야 한다는 점이다. 그리고 이러한 **둘 다**에 대한(περὶ ἀμφοτέρων; 185a4) 고려는 (목마의 비유에 따를 때) 각각의 감각이 할 수 있는 일이 아니다. 각각의 지각/감각들을 묶는 일은 영혼만이 할 수 있고 그러므로 영혼이 해야 하는 것이다.

3.3.2 테아이테토스 논박

공통적인 것들의 파악에서 관건인 바가 그것들이 공통적이라는 점을 파악하는 것이라면 공통적인 것, 예컨대 있음은 결코 감각을 통해서는 감각될 수 없다. 왜냐하면 공통적이라는 점의 파악은 각기 다른 둘 이상의 감각을 통해 파악되는 것들 모두에 대한 접근을 요구하기 때문이다. 감각들이 하나로 묶이는 것은 오직 영혼에 의해서다. 그러므로 공통적인 것의 파악은 오직 영혼에 의해서만 가능하다. 이것이 논변의 일단계에서 보여진 바다. 그런데 영혼은 어떻게 공통적인 것들을 파악할 수 있는가? 달리 말해 영혼이 그 자신을 통하여(αὐτὴ δι' αὐτῆς; 185d8–e2, e6–7) 또는 그 스스로(αὐτὴ καθ' αὑτήν; 186a4) 하는 일의 그 양태(modality)란 무엇인가?

3.3.2.1 비교하기와 계산하기

소크라테스는 논변의 이단계에서 테아이테토스의 답변(186a10–b1)에 근거해 그 영혼만이 할 수 있는 일을 계산(ἀναλογίσμα; 186c3)이라고 이름 붙인다. 그리고 이 계산이란 감각의 또다른 양태(modality)일 수 없다.

소크라테스의 논변은 비교적 간단하다: 감각/지각, 또는 달리 말해 "몸을 통해 영혼에 도달되는 경험들"은 갓 태어난 인간이나 동물에게 있어서도 그 본성상 즉각 가능하나 비교하기와 계산하기는 노력과 시간이 소요될 뿐만 아니라 그것도 겨우 얻어질 따름이다(186b11–c5). 그러므로 영혼이 그 스스로 하는 일은 지각과 같은 것일 수 없고, 따라서 (있음 등 공통적인 것들이

[103] 여기에 소크라테스가 테아이테토스를 아름다운 말을 하고 있다고 칭찬(185e3–9)하는 이유가 있다. 테아이테토스는 여기서 논변에서 필요한 두 단계를 한달음에 밟고 있기 때문이다. 공통적인 것들이 파악되는 데 핵심은 그것들이 **공통적이라고** 파악되는 데 있다는 점을 테아이테토스는 선취하고 있다.

비교하기와 계산하기로써 파악되는바) 지각은 있음에, 진리에 가닿을 수 없으므로 결코 앎일 수 없다. 그러나 어째서 비교하기와 계산하기는 지난한 과정을 필요로 하는가?

테아이테토스와 소크라테스는 계산하기와 비교하기가 어떤 일인지 비교적 분명한 전형(model)을 제공한다:

(XVIII) **테아이.** 그것들[=아름다움과 추함, 좋음과 나쁨]의 경우 또한 그렇습니다. 제가 보기엔 영혼이 그것들 서로의 관계 속에서 그 있음을 고찰하는 것 같습니다. 영혼이 자신 속에서 과거와 현재를 미래와 관계해서 계산하며 말입니다.
소. 잠깐만. 딱딱한 것의 딱딱함은 촉각을 통해 지각될 테고 부드러운 것의 부드러움도 마찬가지가 아닌가?
테아이. 그렇습니다.
소. 그리고 딱딱함과 부드러움, 그 양자의 있음, 그 양자가 있다는 것, 그 양자의 서로에 대한 대립성, 그리고 또 그 대립성의 있음, 이런 것들에 대해서는 영혼이 스스로 역추적해(ἐπανιοῦσα) 서로 비교함으로써 우리에게 판정을 내려주고자 시도하네.
테아이. 확실히 그렇습니다(186a10–b10).

좋음/나쁨 등 비감각적인 가치들에 관하여 영혼은 그 스스로 미래를 겨냥해 과거와 현재의 일들을 계산함으로써 가치들을 상호 검토해 그 있음을 파악한다. 그리고 부드러움이나 딱딱함과 같은 감각적 성질들에 관해서 역시 영혼은 그 스스로 그것들을 상호 비교해 그 있음, 대립성, 대립성의 있음 등을 파악한다. 이러한 계산하기와 비교하기가 무엇을 의미하는지 보기에 앞서 우리는 이 제안이 상당 부분 테아이테토스로부터 나왔다는 데 주목해야 한다. 이 구절은 테아이테토스의 전도유망함을 웅변적으로 증언한다. 소크라테스가 "잠깐만"(ἔχε δή) 하고 붙잡는 것은 테아이테토스가 선취한 바를 보다 분명하게 만들기 위해서일 따름이다. 그렇다면 테아이테토스는 무엇을 선취했고 소크라테스는 그로부터 무엇을 보다 분명히 하고자 하는가?

테아이테토스는 소크라테스가 좋음/나쁨 등 가치들이 영혼이 그 스스로를 통해 파악하는 것들에 속하는지 아니면 감각을 통해 파악하는 것들에 속하는지 묻자(186a9) 영혼이 자신 안에서 계산한다고 대답했다. 바로 앞서 테아이테토스는 있음, 같음/다름, 닮음/닮지 않음 등이 공통적인 것들로서 영혼이 그 자신을 통해 파악하는 것들 가운데 하나라고 대답했었다(186a2–8). 그러므로 엄밀히 말해 소크라테스가 물은 것은 좋음/나쁨 등을 영혼이 그 스스로를 통해 파악하는지였다. 그런데 테아이테토스는 그것들 **또한** 그 있음을(*καὶ τούτων* [...] *τὴν οὐσίαν*) 영혼이 자기자신 안에서 계산한다고 답변한다. 그렇다면 애초의 물음에 대한 답변은 무엇인가?

먼저 좋음/나쁨 등의 가치가 비감각적 성질들이라는 점이 지적되어야 한다. 그러므로 좋음/나쁨 등 가치들은 감각을 통해 지각되는 것일 수 없다. 그러나 좋음/나쁨 등의 가치가 있음, 같음/다름, 닮음/닮지 않음이, 나아가 대립성(ἐναντιότης) 등의 공통적인 것들과 같은 의미에서 공통적인지는 불분명하다. 왜냐하면 (XVIII)에서 좋음/나쁨 등 비감각적 성질들, 또는 가치들은 부드러움/딱딱함 등의 감각적 성질들과 대구를 이루고 있기 때문이다. 비교하기와 계산하기는 분명 영혼이 좋음/나쁨 등의 있음과 부드러움/딱딱함 등의 있음을 판단(κρίνειν)하려고 하면서 그 스스로 하는 일이다. 그러나 좋음/나쁨 등 자체 역시 이와 같은 식으로 파악되는 것인지는 분명치 않다. 한편에서 좋음/나쁨 역시 부드러움/딱딱함이 그 있음에 대한 파악 없이 지각될 수 있는 것처럼 단순히 스쳐지나가듯 "생각"될 수 있으리라. 다른 한편 소크라테스는 생각을 홀로 나누는 소리 없는 대화(189e4–7)라고 이해하는바, 있음에 대한 참조가 전적으로 배제되는, 그러므로 어떠하다는 데 대한 대답일 수 없는 생각이란 대체 어떠한 것인지 납득하기 어렵다.

여기서는 이 문제를 더 다루지 않기로 한다.[104] 소크라테스가 주목하는 것은 오히려 다음의 논점이기 때문이다: 있음과 같은 공통적인 것들은 영혼이 주어진 경험들(παθήματα)에 **대하여** 생각하는 데 따라, 비교하기와 계산하기에 따라 파악된다. 앞서 우리는 공통적인 것들이 영혼 그 자신을 통해 파악된다는 소크라테스의 논변에서 방점이 영혼이 공통적인 것들을 공통적이라고 파악한다는 데 있음을 보았다. 이 공통적이라는 점을 파악하기 위해서 영혼은 복수의 감각들을 통한 경험들에 접근가능해야 했다. 달리 말해 공통적인 것들이 어떤 것들에 **대하여** 공통적인지 그 어떤 것들에 접근가능해야 했다. 이제 소크라테스는 테아이테토스의 답변으로부터도 같은 논점을 추출해낸다: 예컨대 부드러움/딱딱함의 있음, 말하자면 어떤 것이 부드러운지 딱딱한지 파악하는 것 역시 부드러움의 감각적 경험과 딱딱함의 감각적 경험 모두에 접근가능해야 비로소 가능하다. 소크라테스는 복수의 감각들을 통해 얻어진 경험들에 대한 파악을 한 감각의 여러 경험들에 대한 파악으로 일반화하고 있다. 이러한 확장이 어떻게 가능한 것인가?

---

[104] 문제의 어려움은 『테아이테토스』편이 이에 관해 아주 풍부한 정보를 제공하는 것은 아니라는 데 있다. 그럼에도 한 가지 추정을 해보자. 부드러움/딱딱함 등 감각적 성질들에 있어 주목해야 하는 것은, 그것들의 있음이 영혼에 의해 능동적으로 파악되는 한편, 그 능동적 파악 없이도 수동적으로 촉발되는 무언가가 있다는 점이다. 그렇다면 만약 좋음/나쁨 등 비감각적 성질들이 생각될 때 무언가 수동적으로 촉발되기도 한다면, 그리고 그것만을 놓고 좋다거나 나쁘다고 말할 수 있다면 우리는 좋음/나쁨 등이 부드러움/딱딱함 등이 지각되는 것과 유사한 의미에서 생각될 수 있다고 말할 수 있을 것이다. 여기서 소크라테스가 공통적인 것들이 그것을 통해 지각되는 어떤 **신체**기관이 있는지 물은 적 있음을 떠올리기로 하자. 그 답은 부정적이었다. 그리고 소크라테스는 영혼에 무언가 수동적으로 촉발되는 계기란 있지 않다고 생각하는 듯 보인다. 그렇다면 좋음/나쁨 등 비감각적 성질들의 파악에는 순수하게 수동적인 계기란 있지 않은 것이다. 결론적으로 좋음/나쁨 등 비감각적 성질들은 단순히 스쳐지나가듯 생각될 수 없다.

우리는 사소한 차이 하나에 주목해야 한다: 소크라테스는 여기서 대립성(ἐναντιότης)을 언급하고 있다. 즉 비단 있음, 같음/다름, 닮음/닮지 않음 등의 파악을 넘어 부드러움이 딱딱함에 대립한다는 점 역시 영혼 자신에 의해 파악된다고 말하고 있다. 단순히 같은지 다른지 파악하는 것과 달리 어떤 것이 다른 것에 대립하는지 그렇지 않은지 파악하기 위해서는 그 대립항들이 서로 다르다는 데 더해 서로가 양립불가능하다는 점 역시 파악해야 한다.

사실 각각의 감각들은 목마의 비유에서 볼 수 있듯 서로 단절되어 있기는 하나 한데 모여 있을 수는 있다. 즉 그것들은 양립가능하다. 이는 감각적 경험들에 있어서도 마찬가지다. 무언가 보면서 (손으로) 느낄 수 있다는 것은 분명해 보이기 때문이다.[105] 다만 각각의 감각들은 서로 절연되어 있다. 마찬가지로 각각의 성질들 역시 서로 절연되어 있으나 같은 대상 안에 있을 수는 있다. 같은 대상이 예컨대 하얗고 또 딱딱할 수 있기 때문이다. 반면 대립된 성질들과 관련해서는 사정이 반대다. 소크라테스가 말하듯 부드러운 것의 부드러움과 딱딱한 것의 딱딱함에 촉각은 모두 접근가능하다. 그러나 앞선 경우와 달리 대립된 성질들은 같은 대상 안에 한데 있을 수가 없다. 그 대립성으로 말미암아 대립된 성질들은 서로를 배척하기 때문이다. 즉 같은 대상이 부드러우면서 또한 딱딱할 수는 없다. 그러므로 어떤 대상에 접촉할 때 촉각은 그 대상과 관련하여 오직 부드러움과 딱딱함 가운데 하나만을 감각할 수 있다. 달리 말해 촉각은 부드러운 것의 부드러움을, 딱딱한 것의 딱딱함을 감각할 수 있을 뿐(186b1–3) 부드러운 것의 딱딱함이나 딱딱한 것의 부드러움은 감각할 수 없다.

그런데 어떤 부드러운 것에 있어 그 부드러움의 있음을 파악하는 경우, 소크라테스는 그 부드러움뿐만 아니라 또한 딱딱함에 어떤 식으로 접근가능해야 한다고 말한다.[106] 즉 부드러운 것은 결코 딱딱할 수 없다는 의미에서, 즉 부드러움의 대립항은 딱딱함이라는 의미에서, 그 부드러움의 있음을 파악하는 데는 딱딱함의 있음을 파악하는 일이 동반해야 한다. 다시금 한 양태의 감각과 그 감각적 성질들에 있어서도 감각은 (같은 대상에 대하여) 대립된 성질들 모두에 접근가능하지는 않다. 오직 영혼 자신만이 대립된 성질들에 동시에 접근할 수 있다.

---

[105] 버니옛(Burnyeat 1976a, 31)은 통시적으로나 공시적으로나 동일성이 해체되는 극단적인 헤라클레이토스주의 아래서 어떤 지각자에게 예컨대 시각이 예컨대 촉각과 한 순간 한데 있다고 말할 수 없다고 지적한다. 그러나 우리는 3.2절 이하에서 비밀스런 가르침 아래서도 대상이 여전히 같은 것으로서 지각자들 사이에서 공통적임을 보았다. 물론 개인 내적 상충의 문제에 있어서는 지각자의 통시적 동일성이 해체되고 있다고 볼 이유가 있었다. 그러나 이 경우 통시적 동일성의 해체가 공시적 동일성의 해체를 함축하는 것은 아니었다(59쪽 각주 88번 참고). 그러므로 버니옛의 생각과 달리 비밀스런 가르침 아래서 같은 지각자가 다른 지각들을 동시에 가지지 못할 이유란 있지 않다.

[106] Cf. Lorenz 2006, 87.

감각(αἴσθησις)은 성질(ποιότης)에 대한 것이었다. 헤라클레이토스-프로타고라스주의자가 이에 더해 감각이 (성질의) 있음에 대한 것이라고 주장할 수 있었던 것은 이들에게 있어 성질들이 각자에게 고유한 것들이기 때문이었다. 우리는 앞서 헤라클레이토스주의의 후원을 받지 않는 프로타고라스주의자가 그럼에도 성질이 단 한 번만 일어난다면, 즉 반복가능하나 실제로 반복하지 않는다면 여전히 감각은 있는 것에 대한 것 아니냐고 반문할 법하다고 지적한 바 있다. 그러므로 프로타고라스주의, 나아가 테아이테토스의 앎인즉 지각이라는 제안을 완전히 논박하기 위해서는 성질들이 실제로 반복가능하다는 점이 보여져야 한다.

무언가 어떤 성질의 것이라고 말하기 위해서는, 달리 말해 그 성질의 있음을 파악하기 위해서는 한편에서 다른 양태의 성질들과 그것이 구분될 필요가 있다. 그리고 다른 한편에서 같은 양태의 성질들 가운데서 역시 성질들은 서로 구분될 필요가 있다. 그러나 이러한 구분에 앞서 요구되는 것은 성질들이 모두 있는 것이어야 한다는 점이다. 그래야 무언가 어떠한지 묻고 답하는 일이, 또 논쟁을 벌이는 일이 유의미하다. 그렇지 않다면, 그래서 각각의 성질들이 모두 다 다른 의미에서 있는 것들이라면, 다시금 헤라클레이토스주의자들의 경우에서처럼 무언가 어떠하지 않다기보다 어떠하다고 더 말할 이유가 없을 것이다. 이제 각각의 성질들이 모두 다 같은 의미에서, 일의적으로 있는 것들이라고 한다면 각각의 성질들이 가진 그 있음을 파악하기 위해서는 일차적으로 그 일의성을 파악해야 한다. 그러나 그 일의성, 달리 말해 있음이 모든 것들에 공통적이라는 바로 그 점을 지각을 통해서는 파악할 수 없다. 그것은 각각의 감각들을 한데 묶어낼 수 있는 영혼만이 할 수 있는 일이다.

이로부터 성질이 단 한 번만 일어나더라도 그 반복가능성은 실제적임이 보여질 수 있다. 있는 것들인바 성질들이 구분되기 위해서는 그것들이 자신과는 같으나 다른 것들과는 다르다는 점이 보여져야 한다. 이러한 같음/다름, 대립성 역시 공통적인 것들인바 오직 영혼에 의해서만 파악될 수 있다. 그리고 이 공통적인 것들을 파악하기 위해 영혼은 서로 다른 감각 양태들에, 그리고 한 양태의 감각 성질들 안에서 서로 대립되는 성질들에 동시에 접근가능해야 했다. 그런데 이렇게 각각의 성질들이 구분된다는 것은 예컨대 빨강이 노랑과 다른 것이며 또한 파랑과 다른 것이라는 것이다. 이제 어떤 빨간 것을 놓고 그 빨강을 파악한다고 해보자. 이 빨강을 파악하기 위해 영혼은 빨강과 다른 것, 예컨대 파랑에 접근해야 한다. 이는 다시 어떤 것의 파랑을 파악할 때도 마찬가지다. 그 파랑을 파악할 때 영혼은 파랑이지 않은, 파랑과 다른 것으로서 빨강에 접근해야 한다. 즉, 영혼은 빨강을 파악할 때나 파랑을 파악할 때나 그 둘 다에 모두

접근가능해야 한다. 그러므로 빨강이든 파랑이든 그것들은 그것 자체가 파악될 때 뿐만 아니라 다른 것이 파악될 때 역시 영혼에 동반해 있어야 한다. 이렇게 성질은 진정으로 반복가능하며 상대적이지 않다.

3.3.2.2 자기동일적인 것 또는 형상?

이상에서 논의된 비교하기와 계산하기로써 얻어지는 바란 다름아닌 (성질의) 자기동일성이다. 이 자기동일성은 지난한 과정을 통해서야 비로소 얻어질 수 있다. 왜냐하면 그것은 영혼이 그 스스로, 즉 능동적으로 주어진 것들을 검토해 그것들 사이 공통적인 것으로서 발견되어야 하는 것이기 때문이다. 버니옛(Burnyeat 1976a, 47–8)의 말마따나 지각이 앎이라는 주장의 단초는 예컨대 보기만 하면 적어도 어떤 색인지는 분명히 알 수 있다는, 보다 일반적으로 말해 감각하기만 하면 분명하게 알 수 있는 것들이 있다는 생각이다: 어떤 것들은 너무나 명백해서 그것들이 알아지기 위해서는 다만 감각되기를 기다리기만 하면 된다. 그러나 소크라테스가 보인 바는 심지어 감각적 성질에 있어서조차 그 있음을 파악하기 위해서는 영혼이 적극적으로 비교하고 계산할 필요가 있다는 것이었다. 무언가 어떠한지 알기 위해서는 영혼이 적극적으로/능동적으로 홀로 스스로와 대화하면서 또는 다른 이들과 대화/논쟁하면서 주어진 것들을 검토해야 한다. 결론적으로 감각만을 통해서는 결코 무엇이 어떠한지 알 수 없다.

이렇게 얻어진 자기동일적인 것은 너무나 자연스레 형상을 연상시킨다. 그런데 자기동일적인 것은 과연 형상인가? 어떤 점에서 자기동일적인 것은 다른 무언가에 상대적이지 않고 오직 스스로(αὐτὸ καθ' αὑτό) 있는, 어떤 고정된 것이라는 점에서 형상인 것처럼 보인다.[107] 이러한 주장은 꽤 설득력 있다. 자기동일적인 빨강을 구분했다고 할 때 그 빨강, 자기동일적인 빨강이 가장 빨간 것으로서 형상이 아니라면 달리 무엇이겠는가? 그러나 우리는 소크라테스와 테아이테토스가 모르는 이로서 아직 모르는 것을 알고자 한다는 데 보다 집중해야 한다고 믿는다. 무지한 자로서도 영혼이 있는 만큼 주어진 것들을 비교하고 계산해서 무언가 어떠한지 묻는 물음에 답변하고자 시도할 수 있다. 그러나 무지한 그이에게 (만약 발견했다면) 자신이 발견한

[107] Silverman 1990, 169n36, 170. 실버만(Silverman 2000, 151–2)은 또한 이미 만물유전설 논박으로 고정적인 것들인바 형상들이 있음이 논증되었다고 주장한다. 왜냐하면 그 논박의 결과 성질들은 전적으로 흘러서는 안 되기 때문이다. 그런데 이 성질들이 추상물로서(abstract entity; *ibid.*, 152) 형상이 아니라면 무엇이겠는가? 실제로 우리는 『크라튈로스』편의 소크라테스 역시 잠정적이기는 하나 그러한 결론을 내린 바 있음을 발견한다(*Crat.* 440b4–c1). 그러나 우리는 또한 『크라튈로스』편이 이름 대신 직접 실재(ὄντα, πράγματα)를 통해 이 잠정적인 결론을 검증해야 한다는 소크라테스의 요청으로 마무리된다는 점을 기억해야 할 것이다(*ibid.* 440c1ff.).

그 자기동일적인 것은 여전히 어떤 미지의 것이다. 분명 어떤 자기동일적인 것을 발견한 이는 그것의 반복을 알아볼 수 있을 것이다. 그러나 이 알아봄은 그이의 무지를 해소하지 못한다. 발견된 자기동일적인 것이 무엇인지 모르면서도 그것을 다시금 알아보는 일은 충분히 가능하다. 예컨대 색을 가리키는 이름이 부족해 예컨대 자주색이 어떤 색인지 모르는 이들조차 자주색을 다른 색들과 비교해서 구분해낼 수는 있다. 그리고 다시금 새로이 주어진 자주색을 기존의 자주색와 연결해 알아볼 수도 있다. 그러나 여전히 이들은 그 (자주)색이 무슨 색인지 알고 있지 못하다. 다른 한편, 얻어진 자기동일적인 것의 그 자기동일성이 갱신될 여지 역시 있다. 예컨대 빨강 가운데서도 마젠타(magenta)와 크림슨(crimson), 그리고 (단순) 빨강이 다시금 구분될 수 있기 때문이다.

자기동일성의 알아봄과 갱신은 자기동일성의 발견이 형상을 전제하지 않고서도 가능한 일임을 방증한다. 오히려 우리는 어떤 형상이 물어질 적확한 지점이 자기동일적인 것의 발견과 함께 비로소 찾아졌다고 말할 수 있다. 달리 말해 이제야 그것이 무엇인지(τί ἐστι) 물어질 때 그 물음이 걸릴 적확한 대상이 발견된 것이다. 형상들은 애초에 그 자체 따로따로(χωρίς) 존재한다. 그것들은 다만 그것과 닮은 어떤 자기동일적인 것에 의해 상기될 수 있을 따름이다. 예컨대 어떤 구체적인 색을 구분해 내고서 그 자기동일적인 색으로 말미암아 그 형상인바 "빨강"이 상기되어 "이것이 빨강**이구나**" 하고 깨달을 수 있다. 그러나 이러한 상기의 과정은 자기동일성 발견의 과정이 아니다. 왜냐하면 자기동일성 발견의 과정에서 관건인 바는 자기동일적인 어떤 것이 무엇인지가 아니고 오히려 무언가 어떤 자기동일적인 성질을 가지는지, 어떤 것이 어떠한지이기 때문이다. 『테아이테토스』편에서는 형상의 발견이 논의되고 있지 않다.

제4장

결론

『테아이테토스』편은 다른 많은 플라톤의 대화편들처럼 철학사에서 지대한 영향력을 행사해왔다. 그 가운데서도 그 1부는 플라톤에 앞선 프로타고라스와 헤라클레이토스의 학설을 검토하고 있다는 점에서 커다란 관심을 받아왔다. 어떤 점에서 이는 오늘날 우리의 관심사를 반영하는 것이기도 하다. 실제로 진리가 모든 이에게 참이라는 주장이나 각자에게 고유한 진리가 있다는 주장은 여전히 상당한 호소력을 가지고 있는 것으로 보인다. 그것들은 비단 우리가 가진 어떤 직관에 잘 부합한다는 점에서뿐만 아니라 우리가 바라 마지않는 세상을 그려 보인다는 점에서 매력적이다. 더구나 그것들은 쉬이 논박되지 않는 것들이기도 하다. 그렇다면 왜 기꺼이 상대주의자가 되기를 마다해야 하는가?

만약 우리가 프로타고라스를 향한 소크라테스의 불만에 동조한다면 우리에게는 상대주의자이지 않을 이유가 있다. 그 불만이란 프로타고라스의 인간척도설이 대화와 논쟁을 쓸모없게 만든다는 것이었다. 그리고 소크라테스는 유명한 자기논박 논변을 통해 다음을 보인다: 대화와 논쟁이 쓸모 없는 것이 아니라고 할 때 그렇다면 프로타고라스의 인간척도설은 그 대화와 논쟁에서 더이상 견지될 수 없다. 우리는 소크라테스의 시도가 상당한 정도로 성공했다고 판단한다. 그렇다면 프로타고라스, 또는 상대주의자는 이제 재기불능에 빠진 것인가?

우리는 카스타뇰리를 따라 프로타고라스에 대한 소크라테스의 자기논박 논변이 일종의 대화적 자기논박 논변이라고 주장했다. 어떤 입장 또는 주장이 대화적으로 (자기)논박된다는 것은 그것이 더이상 대화와 논쟁에서 견지될 수 없다는 것을 의미한다. 그러나 그렇다고 해서 그 논박된 입장 또는 주장이 거짓으로 드러난 것은 아니다. 달리 말해 그 입장 또는 주장이 거짓으로 드러났기 때문에 대화와 논쟁에서 견지될 수 없다는 것이 아니다. 그것은 상대방

과 함께 어떤 일관된 대화적 절차를 따랐을 때 일정한 결과가 따라나온다는 것을 의미한다: 인간척도설을 주장하는 이는 대화의 끝에 가서 언제나 인간척도설이 거짓이라고 말하기에 이른다. 이이가 이를 회피하기 위해서는 애초에 짧고 묻고 답하는 소크라테스식 문답법, 그 대화에 참여하지 말았어야 한다. 만약 이미 그 대화에 참여했다면 상대방의 주장을 일방적으로 무시하고 억지를 부리는 것 외에는 다른 방도가 없다.

그러나 상대주의가 논리적으로 거짓임이 보여진 것은 아니라는 점에서 상대주의자는 일말의 희망을 가져 볼 수 있다. 어쩌면 그이는 상대주의가 가능한 것이라는 점을 논증해 보일 수 있을지 모른다. 어쩌면 대화와 논쟁이란 것이 어떤 철학적 입장이나 주장을 검토하는 데 적절치 않은 것일지 모른다. 또는, 왜 꼭 소크라테스식 문답법으로 대화를 진행해야 하는가? 우리는 이러한 불만이 분명 유의미하다고 생각한다. 어쩌면 대화, 보다 정확히는 소크라테스식 문답법을 실행하기로 선택한 순간 몇 가지 결과들이 원하든 원하지 않든 따라나올 수밖에 없도록 이미 결정되었는지 모른다. 만약 그렇다면 우리는 물음을 바꿔서 던져볼 필요가 있다. 우리의 선택, 대화하겠다는 우리의 선택은 정당화되는가?

우리 생각에 이는 결국 대화하고 논쟁함으로써 무엇을 얻을 수 있는지와 관련된 물음이다. 대화함으로써 얻을 수 있는 이점이란 과연 무엇인가? 이를 검토하기 위해서 우리는 먼저 짧게 묻고 답하면서 대화하고 논쟁하는 데 어떤 함축이 뒤따르는지 보아야 했다. 우리는『테아이테토스』편에서 소크라테스가 헤라클레이토스주의를 논박하면서 제시하는 이른바 언어의 불가능성 논변을 통해 그 함축을 확인할 수 있었다. 왜냐하면 거기서 소크라테스의 논변은 일종의 초월 논변이었기 때문이다. 초월 논변이란 예컨대 어떤 경험 일반이 가능하기 위해서 어떤 조건이 필요한지 보이는 논변이다. 소크라테스는 헤라클레이토스주의 만물유전설이 그것이 언어적으로 제시되기 위한 가능조건과 양립불가능하다고 주장한다. 소크라테스의 말마따나 만물유전설로부터 언어의 불가능성이 귀결된다면 우리는 이로부터 소크라테스적 대화를 가능케 하는 언어란 무엇을 가정해야 비로소 가능한 것인지 알 수 있다. 그것은 성질들 그 자체가 흘러서는 안 된다는 것이었다.

이제 무엇이 어떠한지 그 성질을 묻고 답하는 대화에서 어떤 답변은 다른 답변보다 더 나은 답변일 수 있다. 그리고 그 더 나은 답변이란 물어지고 있는 바로 그것을 말하는 답변일 터이다. 그렇다면 그러한 답변은 어떻게 주어지는가? 소크라테스가 테아이테토스를 직접 논박하면서 다루는 것이 바로 이 논점이었다. 소크라테스는 그러한 답변이 지각을 통해서는 주어질 수

없고 오직 영혼에 의해서만 주어질 수 있다고 말한다. 영혼이 그 답변을 내리기 위해 그 자신 주어진 바들을 능동적으로 비교하고 계산하면서 노력한 결과 얻어지는 것, 그것이 바로 각 성질들의 자기동일성이었다. 즉, 그 성질들은 그것들 자신과는 같으나 다른 것들과는 다르다는 점이었다. 자기동일적인 성질들은 지각자의 어떤 인지적 조건에 의존해 있지 않다는 점에서[108] 상대적이지 않다. 그것들은 어떤 의미에서 그 자체로(αὐτὸ καθ' αὑτό) 있는 것들이다.[109]

결론을 내려보자. 우리는 이상의 논의로부터 철학함과 학문함에 있어 대화와 논쟁을 경유한다는 것이 무엇을 의미하는지 한 가지 답변을 얻을 수 있다. 사실 그 답변은 어떤 의미에서 이미 주어져 있던 것이기도 하다. 소크라테스는 산파술에 관한 여담(148e7–151d6)에서 자신이 산파술로써 어떤 생각이나 주장을 검토할 수 있는 능력을 가지고 있다고 말한다. 산파 소크라테스는 스스로가 무언가 알지는 못하나 어떤 주장이나 생각이 참인지 또는 거짓인지, 또는 논리적 참/거짓은 아니라 하더라도 그것이 철학적으로 견지될 수 있는 것인지 아닌지 짧게 묻고 답하는 식의 대화를 통해 검토할 수 있다. 이러한 일이 어떻게 가능한가? 우리 논의를 통해 드러난 바는 우리 영혼이 대화와 논쟁에서 물어지고 있는 바에 답변하고자 시도하면서 어떤 자기동일적인 것에, 힘들기는 하지만 주어진 바들을 계산하고 비교함으로써 가닿을 가능성/능력이 있다는 것이다. 그리고 그 자기동일적인 것이란 스스로와는 같되 다른 것들과는 다르다는 점에서 그 자체로(αὐτὸ καθ' αὑτό) 있는 것이기도 하다. 그러므로 만약 철학함 또는 학문함이 세상의 그 어떤 객관적인 있음, 또는 그 객관적인 진상을 보고자 하는 것이라면 우리는 대화하고 논쟁함으로써 이를 희망할 수 있다. 왜냐하면 우리의 주관적인 인지적 조건에 의존해 있지 않아 자체적인 것인 자기동일적인 것은 또한 객관적인 것이기 때문이다.

---

[108] Cf. 박홍규 2007a, 320–1.

[109] sRGB 좌표상 (255, 0, 255)에 위치하는 마젠타는 초록(0, 128, 0)의 보색이다. 그런데 마젠타는, 약 495.57nm의 파장에서 관찰되는 크림슨이나 약 700nm에서 관찰되는 (단순) 빨강과 달리 빛 스펙트럼에서 관찰되지 않는다. 달리 말해 마젠타는 색상이 제2성질임을 방증한다. 그렇다면 마젠타는 순전히 주관적인 것인가? 여전히 우리는 자기동일적인, 그래서 객관적인 마젠타를 말할 수 있다. 왜냐하면 초록의 보색인바 마젠타를 정의하는 것은 우리의 인지적 조건이 아니라 색상들 사이의 관계이기 때문이다.

참고문헌

문헌들은 유니코드 순으로, 즉 라틴 알파벳(a, b, c, ...), ..., 한글 자모(ㄱ, ㄴ, ㄷ, ...), ... 순으로 배열되었다. 재출간 지면이 병기된 경우에도 본문에서 그에 따라 인용되지는 않았다.

Bemelmans, R. (2002). "Why Does Protagoras Rush Off?: Self-Refutation and Haste in Plato, *Theaetetus* 169a–171d." *Ancient Philosophy* 22.1, 75–86.

Bett, R., ed. and transl. (2005). *Against the Logicians*, by Sextus Empiricus. Cambridge: Cambridge University Press.

Bostock, D. (1988). *Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press.

Brown, L. (1986). "Being in the *Sophist*: A Syntactical Enquiry." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, 49–70; repr. in: G. Fine, ed., *Plato*, vol. 1: *Metaphysics and Epistemology* (Oxford: Oxford University Press 1999), 455–78.

— (1993). "Understanding the *Theaetetus*: A Discussion of David Bostock, *Plato's* Theaetetus, and Myles Burnyeat, *The* Theaetetus *of Plato*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 11, 199–224.

— (1994). "The Verb 'to Be' in Greek Philosophy: Some Remarks." In: S. Everson, ed., *Language*, Companions to Ancient Thought 3 (Cambridge: Cambridge University Press), 212–36.

Buckels, C. (2016). "The Ontology of the Secret Doctrine in Plato's *Theaetetus*." *Phronesis* 61.3, 243–56.

Burnet, J., ed. (1900). *Opera*, vol. 1, by Plato. Oxford: Clarendon Press.

Burnyeat, M. F. (1976a). "Plato on the Grammar of Perceiving." *The Classical Quarterly* 26.1, 29–51; repr. in: *id.*, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press 2012), 70–98.

— (1976b). "Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy." *The Philosophical Review* 85.1, 44–69; repr. in: Burnyeat 2012, 3–26.

— (1976c). "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*." *The Philosophical Review* 85.2, 172–95; repr. in: Burnyeat 2012, 27–47.

— (1981). "Conflicting Appearances." *Proceedings of the British Academy* 65, 69–111; repr. in: Burnyeat 2012, 276–315.

— (1982). "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed." *Royal Institute of Philosophy Supplements* 13, 19–50; repr. in: Burnyeat 2012, 245–75.

— ed. and introd. (1990). *The* Theaetetus *of Plato*, by Plato, transl. by M. J. Levett, transl. rev. by M. F. Burnyeat. Indianapolis: Hackett.

— (2012). *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Campbell, L., ed. and annot. (1883). *The* Theaetetus *of Plato*, by Plato, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.

Cassin, B. et M. Narcy, éds., trad. et introd. (1989). *La décision du sens: Le livre* Gamma *de la* Métaphysique *d'Aristote*, par Aristote. Paris: J. Vrin.

Castagnoli, L. (2004). "Protagoras Refuted: How Clever is Socrates' 'Most Clever' Argument at *Theaetetus* 171a–c?" *Topoi* 23, 3–32.

— (2010). *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chappell, T. D. J. (2006). "Reading the περιτροπή: *Theaetetus* 170c–171c." *Phronesis* 51.1, 109–39.

Cooper, J. M. (1970). "Plato on Sense-Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184–186." *Phronesis* 15.2, 123–46; repr. in: *id.*, *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy* (Princeton: Princeton University Press 2004), 43–64.

Cornford, F. M., transl. and comm. (1935). *Plato's Theory of Knowledge: The* Theaetetus *and the* Sophist *of Plato*, by Plato. London: Routledge and Kegan Paul.

Day, J. M. (1997). "The Theory of Perception in Plato's *Theaetetus* 152–183." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15, 51–80.

Denyer, N. (1991). *Language, Thought, and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. London: Routledge.

Diels, H., Hrsg. und Übers. (1951–2). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Aufl., überarb. von W. Kranz, 3 Bde. Berlin: Weidmann.

Diès, A., éd. et trad. (1926). *Œuvres complètes*, t. 8.2: *Théétète*, par Platon. Paris: Les Belles Lettres.

Duke, E. A. *et al.*, eds. (1995). *Opera*, vol. 1, by Plato. Oxford: Clarendon Press.

Emilsson, E. K. (1994). "Plato's Self-Refutation Argument in *Theaetetus* 171a–c Revisited." *Phronesis* 39.2, 136–49.

Fine, G. (1994). "Protagorean Relativisms." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10, 211–43; repr. in: Fine 2003, 132–59.

— (1996). "Conflicting Appearances: *Theaetetus* 153d–154b." In: C. Gill and M. M. McCabe, eds., *Form and Agument in Late Plato* (Oxford: Oxford University Press), 105–33; repr. in: Fine 2003, 160–83.

— (1998a). "Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus*." *Apeiron* 31.3, 201–34; repr. in: Fine 2003, 184–212.

— (1998b). "Relativism and Self-Refutation: Plato, Protagoras, and Burnyeat." In: J. Gentzler, ed., *Method in Ancient Philosophy* (Oxford: Clarendon Press), 137–63.

— (2003). *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. Oxford: Clarendon Press.

Frede, M. (1987). "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues." In: *id.*, *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press), 3–8.

Geach, P. (1969). *God and the Soul*. London: Routledge and Kegan Paul.

Gill, M. L. (2012). Philosophos*: Plato's Missing Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.

Grote, G. (1875). *Plato, and the Other Companions of Sokrates*, vol. 2, 3rd edn. London: John Murray.

Hankinson, R. J. (1995). *The Sceptics*. London: Routledge.

Hecquet-Devienne, M., éd., trad. et introd. (2008). Métaphysique *Gamma*, par Aristote, onze études réunies par A. Stevens. Louvain-la-Neuve: Peeters.

Hicken, W. F., ed. (1995). *Theaetetus*, by Plato. In: Duke *et al.* 1995, 277–382.

Ketchum, R. J. (1992). "Plato's 'Refutation' of Protagorean Relativism: *Theaetetus* 170–171." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, 73–105.

Kirwan, C. (1974). "Plato and Relativity." *Phronesis* 19.2, 112–29.

— transl. and annot. (1993). *Metaphysics: Books Γ, Δ, E*, by Aristotle, 2nd edn. Clarendon Press.

Lee, M.-K. (2005). *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Clarendon Press.

Liddell, H. G. and R. Scott, comp. (1940). *A Greek–English Lexicon*, 9th edn., rev. by Sir H. S. Jones, in collab. with R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press.

Lorenz, H. (2006). *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.

Mackie, J. L. (1964). "Self-Refutation: A Formal Analysis." *The Philosophical Quarterly* 14.56, 193–203; repr. in: *id.*, *Selected Papers*, vol. 1: *Logic and Knowledge* (Oxford: Clarendon Press 1985), 54–67.

Makin, S. (1993). *Indifference Arguments*. Oxford: Blackwell.

Matthen, M. (1985). "Perception, Relativism, and Truth: Reflections on Plato's *Theaetetus* 152–160." *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 24.1, 33–58.

McDowell, J., transl. and comm. (1973). *Theaetetus*, by Plato. Oxford: Clarendon Press.

Modrak, D. K. (1981). "Perception and Judgment in the *Theaetetus*." *Phronesis* 26.1, 35–54.

Mutschmann, H., Hrsg. (1914). *Opera*, Bd. 2: *Adversus Dogmaticos*, von Sextus Empiricus. Leibzig: B. G. Teubner.

Narcy, M., trad., annot. et introd. (1994). *Théétète*, par Platon. Paris: GF Flammarion.

Nicoll, W. S. M., ed. (1995). *Euthyphro*, by Plato. In: Duke *et al.* 1995, 1–25.

Nicoll, W. S. M. and E. A. Duke, eds. (1995). *Cratylus*, by Plato. In: Duke *et al.* 1995, 189–275.

Passmore, J. A. (1961). *Philosophical Reasoning*. London: Gerald Duckworth.

Polansky, R. M. (1992). *Philosophy and Knowledge: A Commentary on Plato's* Theaetetus. Lewisburg: Bucknell University Press.

Reeve, C. D. C., trans., annot., and introd. (2016). *Metaphysics*, by Aristotle. Indianapolis: Hackett.

Rowe, C., ed. and transl. (2015). Theaetetus *and* Sophist, by Plato. Cambridge: Cambridge University Press.

Sedley, D. (2004). *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's* Theaetetus. Oxford: Clarendon Press.

Silverman, A. (1990). "Plato on Perception and 'Commons.'" *The Classical Quarterly* 40.1, 148–75.

— (2000). "Flux and Language in the *Theaetetus*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18, 109–52.

Sørensen, A. D. (2016). *Plato on Democracy and Political technē*. Leiden: Brill.

Striker, G. (1996). "Κριτήριον τῆς ἀληθείας." In: *ead.*, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press), 22–76; transl. from *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: I. Philologisch-historische Klasse* (Nr. 2 1974).

Stroud, B. (1968). "Transcendental Arguments." *Journal of Philosophy* 65.9, 241–56; repr. in: *id.*, *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays* (Oxford: Oxford University Press 2000), 9–25.

Thaler, N. (2013). "Plato on the Importance of 'This' and 'That': The Theory of Flux and Its Refutation in the *Theaetetus*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 45, 1–42.

Vlastos, G., ed. and introd. (1956). *Protagoras*, by Plato, transl. by B. Jowett, transl. rev. by M. Oswald. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Vogt, K. M. (2012). *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato*. Oxford: Oxford University Press.

Waterlow, S. (1977). "Protagoras and Inconsistency: *Theaetetus* 171a6–c7." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59.1, 19–36.

Wedin, M. V. (2005). "Animadversions on Burnyeat's *Theaetetus*: On the Logic of the Exquisite Argument." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, 171–91.

Weidemann, H., Hrsg. (2014). *De interpretatione*, von Aristoteles. Berlin: Walter de Gruyter.

West, M. L. (1973). *Textual Criticism and Editorial Technique*. Stuttgart: B. G. Teubner.

Whitaker, C. W. A. (1996). *Aristotle's* De Interpretatione*: Contradiction and Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.

강성훈(2012). "고대 그리스어 'einai'에 해당하는 한국어는?: 비정언적 존재 개념으로서의 '있음'과 'einai.'" 『서양고전학연구』 48, 77–115.

김인곤과 이기백, 옮긴이들(2007). 『크라튈로스』, 플라톤 지음. 서울: 이제이북스.

김진성, 옮긴이(2007). 『형이상학』, 아리스토텔레스 지음. 서울: 이제이북스.

박홍규(2007a). "앎의 개념," 1987년 11월 12일 강의. 지면: 박홍규 2007c, 300–48.

— (2007b). "인식과 존재: 『테아이테토스』편과 『소피스트』편," 1986년 12월 28일 강의. 지면: 박홍규 2007c, 176–247.

— (2007c). 『전집』, 제2권: 『형이상학 강의 1』, 제2판. 서울: 민음사.

송유레(2008). "플라톤의 『에우튀프론』에 나타난 인간애와 경건." 『철학논구』 36, 5–28.

정준영(2001). "프로타고라스와 자기 논박." 지면: 한국서양고전철학회, 엮은이, 『플라톤 철학과 그 영향』(서울: 서광사), 107–62.

— 옮긴이(2013). 『테아이테토스』, 플라톤 지음. 서울: 이제이북스.

조대호, 옮긴이(2017). 『형이상학』, 아리스토텔레스 지음. 서울: 길.

Abstract

A Study on Self-Refutation of Relativism in the *Theaetetus* of Plato

Kim Wooseok
Western Philosophy Major
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

It is commonplace to charge that relativists, according to whom what one believes is true for her, inevitably rebut themselves. Whereas the charge itself dates back to ancient times, when (western) philosophy arose in ancient Greece, relativism still remains philosophically appealing. We thus cannot help asking a question: what is it that philosophers who argued against relativism that it is self-refutational have achieved? This is what I shall deal with, while confining the discussion to the *Theaetetus* of Plato. For the *Theaetetus* is the oldest source where we find relativist doctrine and the so-called self-refutation argument in its fullness levelled against it. Relativism, from the beginning, seems to have been problematic for philosophy. Is this just a coincidence? What, then, is the relation between the two? We, rereading once again the first part of the *Theaetetus*, shall seek for an answer.

Man-measure doctrine, according to which all the appearances and beliefs are true for the one who has them, turns out to be self-refutational, so argues Socrates. The argument has been thought of as a failure, either missing the point or begging the question, until recently when it is noticed that the self-refutation argument alludes to a debateful dialectic between Protagoras and his opponents. What Socrates, Luca Castagnoli claims, shows is that the man-measure doctrine is dialectically untenable, not that it has negative truth value, namely falsehood. What if, then, Protagoras does not ever enter the dialectic? If so,

is it not possible for Protagoras to behave like a relativist, still believing in his man-measure doctrine? The point is, it seems, what a philosopher has to do with dialectic, the reason why we as philosophers do our job conversing and disputing, not only with each other, but also with ourselves alone.

For an answer, we must not leave behind what, following the self-refutation argument, Socrates lays out refuting Heracliteans and Theaetetus respectively. Allan Silverman recently shows that Socrates, rebutting Heracliteans, could be understood as accusing them also of self-refuting. For Socrates argues Heraclitean flux is incompatible with language. The argument turns out to be assuming a condition for the possibility of language, that is, for language to be possible at least qualities themselves should not all the way be altering; they must be open to repetition. This in turn makes it possible to question and answer at least on qualities. Then a question arises: how could one give a right answer on what quality something has? This is answered by Socrates who in what follows rebutting Theaetetus considers whether or not perception and knowledge are one and the same: one could not answer the question what quality something has via perception; the quality being asked could only be given by the soul calculating and comparing in itself what it suffers. What is grasped as a result is self-identity of a quality. This self-identified quality, in that it is not dependent on a perceiver, may be regarded as objective. In the end, if what we as philosophers want to know is some objective truth(s), then dialectic would grant us what exactly we aspire to know.

Keywords: Protagoras, man-measure doctrine, relativism, Heracliteans, Heraclitean flux, dialectical self-refutation, self-identity

Student Number: 2017-22492